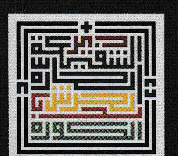




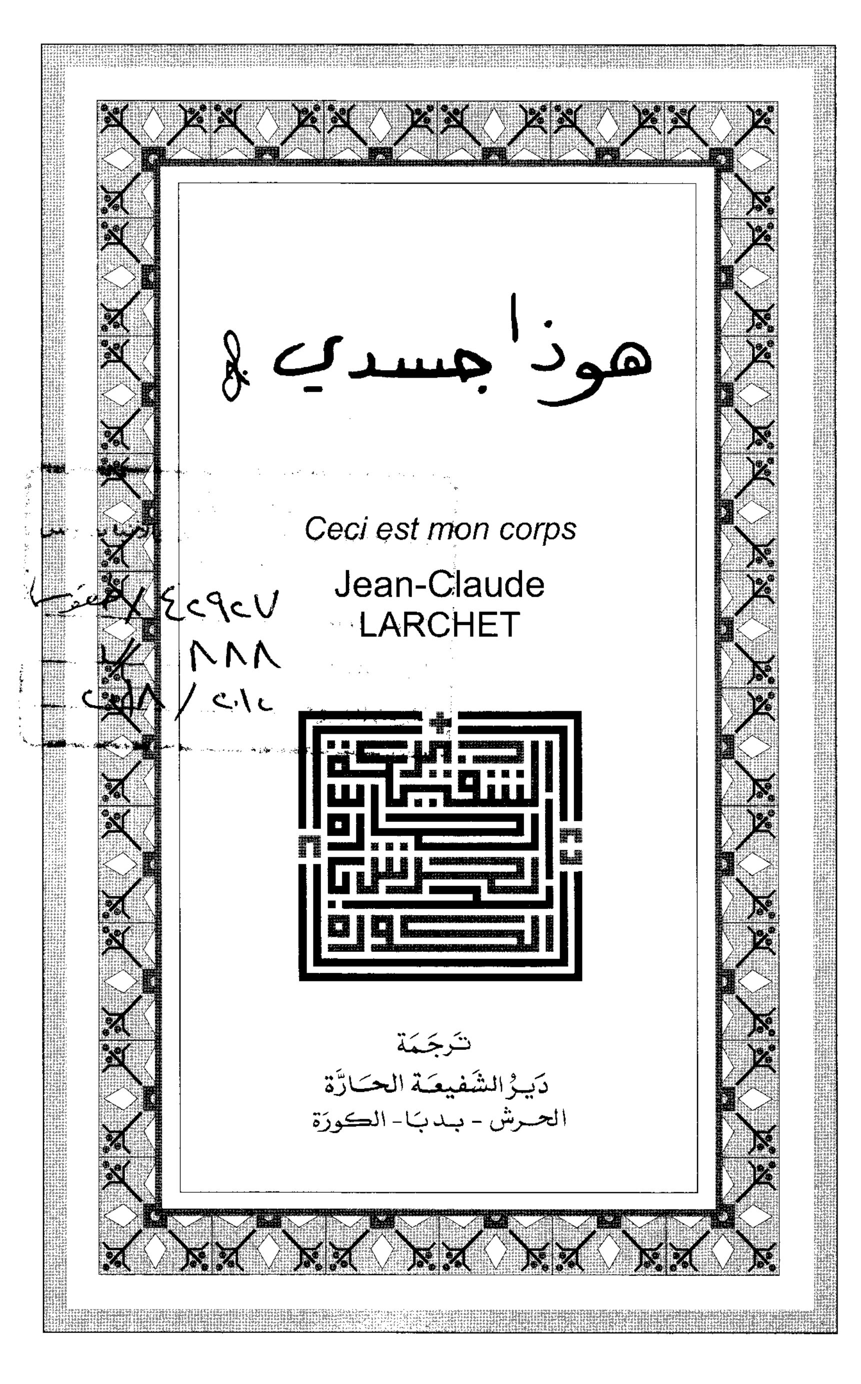
Jean-Claude Larchet

هوذا جسدي

Ceci est mon corps

Jean-Claude Larchet est né en 1949 dans l'Est de la France où il reside. Laïc, marié et père de famille, il est docteur en philosophie et docteur en théologie. Entré dans l'Église à l'âge de vingt-deux ans, il a développé une œuvre considérable dans le domaine de la patrologie et de la théologie: il est l'auteur de vingt livres, publiés aux éditions du Cerf (Paris) et d'une centaine d'articles. Son œuvre, actuellement traduite en une quinzaine de langues (allemand, anglais, arabe, bulgare, coréen, espagnol, grec, italien, macédonien, néerlandais, portugais, roumain, russe, serbe) lui a acquis une renommée internationale. Cette œuvre s'est développée selon sept thèmes principaux:
1) les questions touchant à la santé, aux maladies (corporelles, physiques et spirituelles), à leurs thérapeutiques, à la souffrance, à la mort, au corps;
2) les questions bioéthiques touchant au début et à la fin de la vie;
3) la vie, l' œuvre et la pensée de Saint Maxime le Confesseur (dont il est considéré comme l'un des meilleurs spécialistes);
4) l'iconologie;
5) la théologie des énergies divines;
6) la spiritualité orthodoxe dans ses fondements patristiques et ses expressions contemporaines;
7) l'ecclésiologie.

ELLE est marquée aussi par plusieurs articles importants concernant des questions théologiques débattues dans le cadre du dialogue de l'église orthodoxe avec l'église catholique (le Filioque, la primauté...) et avec les églises non chalcédoniennes, ainsi que divers aspects de la doctrine théologique et spirituelle de différents Pères grecs (Jean Climaque, Syméon le Nouveau Théologien, Grégoire de Chypre, Grégoire Palamas). Étant en outre fondateur et directeur de la collection «Grands spirituels orthodoxes du XXe siècle» aux éditions L'âge d'Homme, Jean-Claude Larchet a introduit et publié une quinzaine de volumes destinés à faire connaître les grandes figures monastiques qui ont marqué l'Orthodoxie grecque, russe, serbe et roumaine au cours de ces dernières décennies.



هوذا جسدي

Ceci est mon corps

Jean-Claude
LARCHET

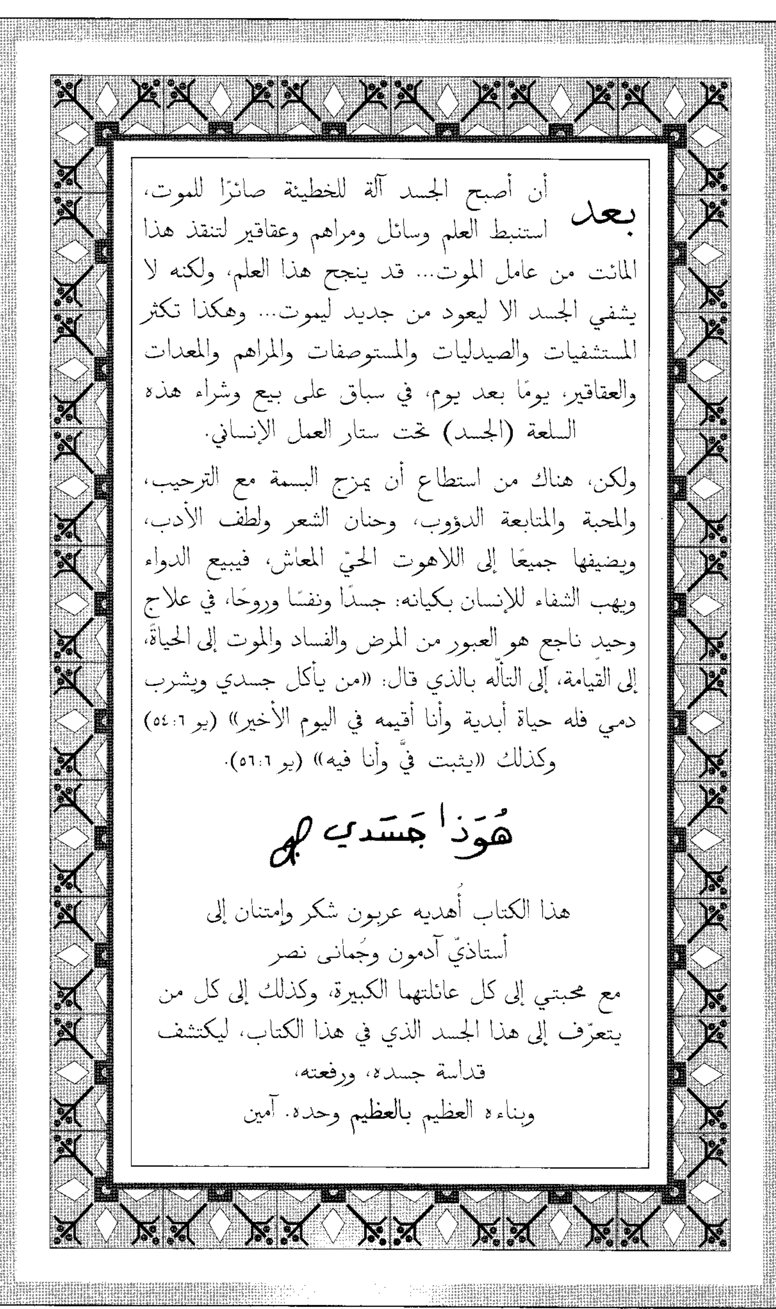
ترجمة
دير الشفيعة الحارّة
الحرش - بدبا - الكورة

الطبعة الأولى ٢٠١٢

دير الشفيعة الحارّة

يطلب الكتاب من الدير
تلفون/فاكس: ٠٠٩٦١-٦-٩٣١٥٠٩-٩٥١٠١٤
٠٠٩٦١-٧٠١١١٠٣٩

email: yerondos@gmail.com



بعد أن أصبح الجسد آلة للخطيئة صائرًا للموت، استنبط العلم وسائل ومراهم وعقاقير لتنقذ هذا المائت من عامل الموت... قد ينجح هذا العلم، ولكنه لا يشفي الجسد الا ليعود من جديد ليموت... وهكذا تكثر المستشفيات والصيدليات والمستوصفات والمراهم والمعدات والعقاقير، يومًا بعد يوم، في سباق على بيع وشراء هذه السلعة (الجسد) تحت ستار العمل الإنساني.

ولكن، هناك من استطاع أن يمزج البسمة مع الترحيب، والمحبة والمتابعة الدؤوب، وحنان الشعر ولطف الأدب، ويضيفها جميعًا إلى اللاهوت الحيّ المعاش، فيبيع الدواء ويهب الشفاء للإنسان بكيانه: جسدًا ونفسًا وروحًا، في علاج وحيد ناجع هو العبور من المرض والفساد والموت إلى الحياة، إلى القيامة، إلى التألّه بالذي قال: «من يأكل جسدي ويشرب دمي فله حياة أبدية وأنا أقيمه في اليوم الأخير» (يو ٦: ٥٤) وكذلك «يثبت فيَّ وأنا فيه» (يو ٦: ٥٦).

هُوَذا جَسَدي

هذا الكتاب أُهديه عربون شكر وإمتنان إلى

أستاذيّ آدمون وجُمانى نصر

مع محبتي إلى كل عائلتهما الكبيرة، وكذلك إلى كل من يتعرّف إلى هذا الجسد الذي في هذا الكتاب، ليكتشف

قداسة جسده، ورفعته،

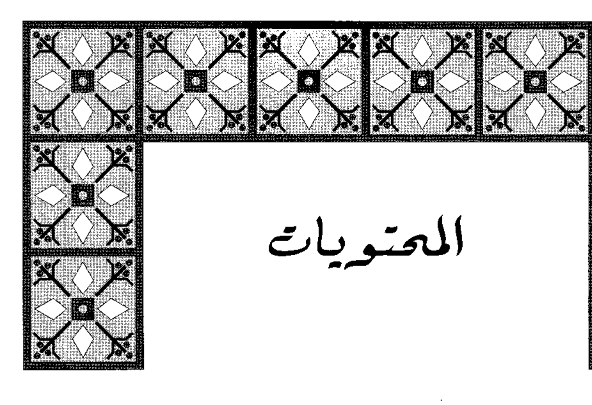
وبناءه العظيم بالعظيم وحده. آمين



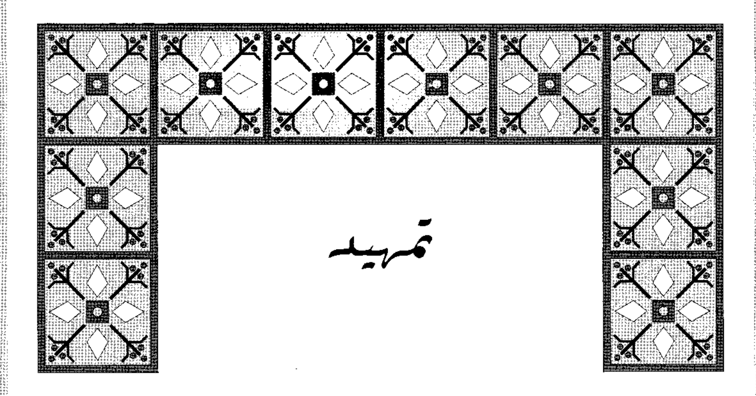
أصدر هذا الكتاب

دير الشفيعة الحارّة، الحرش - بدبا - الكورة

بموافقة الكاتب باللغة الفرنسية



المحتويات



تمهيد

الجسد - تلك الآنية الخزفية - شَغَل المفكرين والفلاسفة والعلماء ورجال الدين، منذ القديم وحتى عصرنا الحاضر. والإنسان ليس جسدًا فقط أو روحًا فقط، وإنّما هو جسد وروح ونفس؛ واتحاد الجسد والنفس والروح يجعلنا ننعم بالسلام. وقد رأى البعض في تناقضات الجسد انعكاسًا على الإنسان. فالجسد السليم يُشعر الإنسان بالقوة، والعكس صحيح.

رأت المسيحية أن الجسد من تراب، أما الروح فهي نسمة الحياة؛ والجسد والنفس غير منفصلين يشكّلان المركَّب الإنساني. من هنا كان خلاف المسيحية مع التيارات الفلسفية والدينية، ورفضها بالتالي فكرة التقمُّص أو التناسخ.

وقد انتشرت في الغرب مؤخّرًا عبادة الجسد مجردًا من كل بُعد روحي. وكثر الفن الإباحي وانتشرت

الصور التي تُظهر عُري الجسد وتسلبه الاحترام والتقدير.

يحاول الكاتب جان-كلود لارشيه أن يُعيد لهذا الجسد الاحترام والتقدير، مستعرضًا الحالات التي يمر بها، ومن منظار مسيحي بحت، مستشهدًا بالكتاب المقدس وما اختبره الآباء القديسون في حياتهم بالجسد بناء لما قيل في هذا الكتاب، داعمًا رأيه بأقوال حيّة معاشة بالتفاصيل الدقيقة ترتكز على حياة السيد المسيح على الأرض كونه حمل جسدًا انسانيًا بكل معنى الكلمة — ما عدا الخطيئة.

يبدأ الكاتب بالعهد القديم يوم خُلق الإنسان على صورة الله ومثاله، ويوم لم يكن الجسد أداةً للمتعة أو وسيلة للتسلّط على المخلوقات. كان الجسد خاليًا من كل مرض وعذاب وفساد. وكان ذلك في الفردوس. بعد السقوط، بات الجسد جسد موت معرَّضًا للمرض والعذاب والفساد.

وتمر الأجيال... كم من السنين؟ ويحصل التجسّد؛ فيتخذ الرب جسدًا بشريًّا به حقق خلاصنا. ذلك أن المسيح أعاد للجسد قيمته السابقة. وبهذا الجسد — وتحديدًا بالصوت واللسان — اجترح المسيح العجائب. كان يكفي للنازفة الدم أن تلمس ثوب المسيح لتبرأ (مر ٥: ٢٧)، كما كان يكفي أن يتلفظ المسيح بكلمة للمخلع: «قم واحمل سريرك وامشِ» (يو ٥: ٨) ليحصل ذلك على الفور.

ثم كان التجلي، (لو ٩: ٢٨–٣٦؛ متى ١٧: ١–٨) وكأنه دعوة للتأله بالنعمة في كامل كياننا بما فيه جسدنا. وحصلت القيامة وكانت بالجسد. ولكن هذا الجسد تميَّز بخصائص مغايرة تمامًا لنواميس المادة وقوانينها. هي خصائص جسد آدم وحواء في الفردوس.

وتمّ الصعود الإلهي وفيه دخل الجسد الناهض من بين الأموات في الحياة الأبدية وفي الملكوت.

وهكذا فإن للجسد دورًا فاعلًا في مراحل حياة المسيح على الأرض، والمسيح لم يشفِ النفوس فقط بل اهتم بشفاء المرضى والمعوقين وخلاص أجسادهم أيضًا. وبعد ذلك ينتقل الكاتب للحديث عن الأسرار الكنسية ومكانة الجسد فيها فيفرد فصلًا كاملًا في الحديث عن المعمودية وتغطيس المعمَّد ثلاث مرات ما يعني موت الإنسان العتيق وقيامته في انسانه الجديد. وكذلك مسحة الميرون التي تشمل الجسد بكامله.

أما الزواج فيحتل جزءًا مهمًا في موضوع الجسد، إذ يعرض الكاتب بالتفاصيل الدقيقة موضوع الرغبات الشهوانية داعيًا إلى الاعتدال وضبط النفس والابتعاد عن المتعة المرتبطة بهذه الشهوات، وذلك لإعادة توجيه النفس نحو الله والتمتع بالخيرات الروحية.

ويتحدث الكاتب عن ضبط التصرفات الغذائية والنشاط الجنسي، ويذكر كيف أن الآباء يُشيدون بالصراع ضد الشراهة

والسعي وراء المأكولات، وهي نزعة وثنية تدعو إلى اتخاذ البطن إلهًا.

ويُعيد انحراف الشراهة إلى مسراها الصحيح مستشهدًا بقول الرسول: «إذا كنتم تأكلون أو تشربون فافعلوا ذلك لمجد الله» (اكو ١٠: ٣١).

ويعرِّج الكاتب على موضوع الجنس فيدعو للاعتراف به وبشرعيته ضمن إطار الزواج مباركًا من الله. وعندما ينحرف الجنس مخالفًا للغاية الطبيعية يصبح مَرَضيًا.

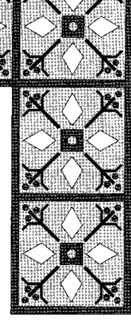
ويشرح الكاتب دور الجسد في ممارسة الفضائل التي تقرِّب من الله، ويستشهد بقول بولس الرسول: «أعضاؤكم آلات برٍ بالله». ويعرِّج على الصوم والسهر والعمل، وكلها تهدف إلى تحكّمٍ أفضل بالجسد.

ثم يُفرد حيِّزًا مهمًا لموضوع الجسد في الصلاة ودور حركة السجود والمطانيات ورسم إشارة الصليب. وينتهي بالحديث عن مصير الجسد بعد الموت.

وهكذا لم يعد الجسد «بيت سلحفاة» يحمله الإنسان ويشقى به. إنه عاملٌ مهمٌ يقرِّبنا من الله، إن اتبعنا السُبُل القويمة وراعينا الاعتدال وضبطنا النفس...

كتاب جدير بالقراءَة.

آدمون نصر
بطرام الكورة
الصعود الإلهي ٢٠١٢



مقدمة للكاتب

جسد الإنسان موضع تناقضات كثيرة نشعر بها أولًا من خلال جسدنا بالذات. فصحته تُشعرنا بالارتياح، أما مرضه فيحمل معه الآلام والعذاب. قوته (في المجهود الجسدي المكلَّل بالنجاح) تُشعرنا بالاكتفاء. أما ضعفه (في حالتيّ التعب والفشل) فيشعرنا بالثقل ويرسم لنا حدودًا ضيِّقة لطبيعتنا. جماله مصدر كبرياء وتباهٍ يسهِّل علاقتنا بالآخرين؛ في حين أن قبحه يشعرنا بالمنقصة والذّل ويولِّد في نفوسنا العُقَد.

بوظائف الجسد المتعلقة بالإنجاب والتغذية نؤمّن استمرار الحياة. الوقت الذي يهدُّه والأوجاع التي تنتابه تُشعرنا بالشيخوخة وبالموت في عز ريعان الشباب.

حركات جسدنا الحرة تمكّننا من السيطرة على الكون والتصرف بمقدرات الطبيعة، فنزهو بقدراتنا ونتمتع بها؛

غير أن الأمراض والجراح والعاهات الجسدية والضغوطات الاجتماعية تعيدنا، بمرارة، إلى حدودنا الضيّقة وإلى الواقع الأليم المتمثل بالفناء المحوِّم في نفوسنا.

إن الجسد غالبًا ما يظهر خادمًا أمينًا مطيعًا لفرائض العقل والارادة؛ ولكننا، بالمقابل، مضطرون لتحمُّل احتياجاته وحركاته وغرائزه. وعندما لا يقوى على إخضاعنا، يفرض علينا صراعًا داخليًا مُرهقًا ينتهي بنا إلى أحد أمرين: إما الانهزام فالخضوع لحيوانيتنا، وإما الانتصار والغلبة لإنسانيتنا.

من هنا تتجلى بوضوح علاقة النفس بالجسد. إذ نشعر أننا لسنا مخلوقات جسدية فحسب وأن جسدنا ليس مجموعة مكوّنات مادية لأن هذه الأخيرة تتناسق وتتحرّك؛ وبالتالي لديها موهبة الحياة من خلال مبدأ أسمى منها. ففي نفوسنا قوة سامية تخوّلنا أن نبدأ أو نتوقف عن التحرُّك، أن نعمل أو لا نعمل، أن نسمح لجسدنا بحركة معيّنة أو نمنعه عنها، أن نُرضي أو لا نُرضي ميوله، أن نوجِّهه باتجاه معين.

بمعنى أوسع نعلم أن باستطاعتنا أن نُلجم جسدنا ونكبح متطلباته ونشعر ازاءَه بالاستقلالية. فنحن لسنا جسدًا فقط، بل إن في داخلنا شيئًا يتجاوزه ويتفوَّق عليه؛ إذ نملك الحّدْس القائل بأن وجودنا سيستمر بعد الموت. كما أننا في بعض لحظات التركيز والتأمل والنشوة (أمام جمال الطبيعة أو الفن أو حتى في الصلاة) ننسى جسدنا. بعض الخبرات

الأخرى تجعلنا ننظر إلى الجسد كغريب أو بعيد عنا، وكأنه ليس بُعدًا مهمًا فينا، وإنما هو واقع مضاف كالثياب مثلًا، بحيث نبقى في الأساس حتى ولو حُرمنا منه.

وفي المقابل نشعر بأننا لسنا أرواحًا فحسب. فالجسد، كما ذكرنا سابقًا، يُشعِرنا بثقله وبضعفه وبحدوده، ومن خلاله بحدودنا وضعفنا. فالأشياء البسيطة من أكل وشرب ونوم تنعكس على وضعنا النفسي أو الروحي.

إن قسمًا كبيرًا من وظائف الجسد يخرج عن سيطرتنا، فقد يفرض علينا الجسد حاجاته وميوله وأهواءه؛ وهذا ما يتجلى بوضوح في حالات الجوع أو الألم التي تشلّ الكثير من وظائف النفس. إن جسدنا ونفسنا ينعمان بالسلام في حال اتحادهما الحميم كما يعانيان من المسافة التي تفصلهما. هذه المسافة هي تارة مصدر للفرح وطورًا مصدر للمعاناة. كما أن المساكنة تتجلى حينًا بشكل تعاون مثمر، وأحيانًا تُفضي إلى اضطراب وتشوش. وهكذا، فإن الحياة المشتركة للنفس والجسد تتأرجح بين توتُّر مرهق وشعور بالاغتباط.

إننا نشعر – تجاه الآخرين – بكل حسنات وسيئات الجسد، إذ إننا من خلال الجسد نتوجه إلى الآخرين ونتواصل معهم بالنظرات والبسمات والمصافحات. ومن خلال الجسد يلاقينا الآخرون ويكوِّنون معرفة أولية عن شخصيتنا وعن طبعنا وعن امكاناتنا الحاضرة.

غير أن الجسد قد يحجب الحقيقة أحيانًا. فمن خلال هذا الجسد يشعر الآخرون بالدرجة الأولى ببُعدنا الموضوعي، أي أنهم بكلام آخر يلاقوننا كشيء قبل أن يلاقونا ككائن. ينظرون إلينا من خلال المظاهر الخارجية قبل أن يروا فينا الواقع الحميم والعميق لداخلنا. هذه النظرة من خلال المظاهر تسبب لنا الإزعاج والقلق، وتبعث فينا الشعور بفقدان سموّنا وتفوّقنا وحرّيتنا. ولكنها، من ناحية أُخرى تُولّد فينا الإهتمام والأمل، وتدعونا إلى اكتشاف الآخرين، وإلى مواصلة الحوار، وتجعلنا ندرك أهميتنا في نظر الآخر فنستعيد إدراكنا لقيمتنا الشخصية.

من خلال الوجه، وهو الأكثر تعبيرًا في الجسد، والنظر خصوصًا، نجذب الآخرين ونُفْتِنُهم ونوحي لهم بالتعاطف ونوقظ في نفوسهم الشعور بالحب والرضى، أو نولِّد فيهم النفور والكراهية والتحدّي.

غير أننا نستطيع التحكّم بجسدنا توصلًا لتشكيل أو تغيير الصورة وجعلها ملائمة أو مناقضة للفكرة التي كوَّنها الآخرون عنّا، كما نستطيع أن نرسم في عيونهم الصورة التي نريد أن تكون لنا عندهم.

من خلال جسدنا، نستطيع أن نُعْلِمَهم جزئيًا بما نحن عليه من خلال مطابقة التعبير الجسدي الخارجي مع حقيقة الإحساس الداخلي. وبالمقابل، فإننا نستطيع إخفاء حقيقتنا الداخلية عن طريق التحكّم بتعابير الجسد. ولكن الجسد، من خلال أعماله أو

إنفعالاته، قد يكشف ما كنا نريد إخفاءَه عن الآخرين.

إن جسدي بشكله الفريد، يُظهر للآخر اختلافه عني واختلافي عنه، مما يشكّل عائقًا أمام التواصل والتفاهم المتبادلين. غير أن هذه الفرادة وهذا الإختلاف يفتحان بابًا أمام الإكتشاف والتبادل. ففي الوقت الذي يكشف جسدنا فرادتنا الشخصيّة واختلافنا عن الآخر فإنّه يُظهر لنا في الوقت نفسه قواسمنا المشتركة كأعضاء في الطبيعة الإنسانيّة الفريدة: إن أجسادنا تعبّر بطرق متشابهة عن العواطف (فرح، حزن، ألم) والإنفعالات والأحاسيس.

إن المسيحية منذ البدء قد حددت بعمق هذه الإلتباسات والتناقضات والتوتُّرات. إذ خلال تطورها لم تكفّ عن مكابدتها. الأنثروبولوجي (علم الإنسان) والروحانيّة المسيحيّة تشهد في أكثر من موضع على إرادتها وإهتمامها بفهم هذه الخلافات والإلتباسات وحلِّها.

هذا ما نوّد إظهاره في الصفحات اللاحقة بالإستناد تحديدًا إلى المفهوم الأساسي للكتاب المقدّس كما اختبره آباء الكنيسة حول هذا الموضوع. وهذا المفهوم يحتفظ بقيمة فعلية وواقعية لمساعدتنا على تحديد معنى لجسدنا في عصر خسرت الحضارة فيه الكثير من قيمتها في هذا الموضوع.

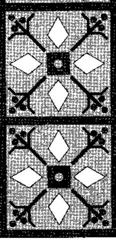
مما لا شك فيه أن المسيحيّة الغربيّة، عبر السماح بنمو أشكال منحرفة من الزهد في داخلها، تتحمل المسؤوليّة

الكبرى في فقدان القيمة والاعتبار للجسد أو حتى في نبذه، وبالتالي، في ردة الفعل على هذا النبذ وهذا الفقدان للإعتبار والتي نرى آثارها اليوم ظاهرة في عبادة الجسد واعتباره أداة للمتعة. وفي عدم الإهتمام بالنفس ونسيانها.

غير أنه، من المؤكّد أيضًا، أن المسيحيّة في معناها الأصلي هي من أكثر الديانات التي أعطت قيمة للجسد، انطلاقًا من مفهوم الخلق، حيث يُعتبر الجسد مخلوقًا على صورة الله، وصولًا إلى الحياة في الدهر العتيد، حيث يسمع الجسد صوت الله. ينهض من ثباته ويتحد من جديد بالنفس، لأن مبدأ الخلق هو أن النفس والجسد دومًا متصلان، وبالتالي فإن الإنسان لا يملك جسدًا بقدر ما هو جزئيًا جسدٌ مطبوع بكل الصفات الروحيّة.

هذه القيمة الفريدة المعروفة للجسد والتي تضفي عليه معناه هي – دون أدنى شك – مرتبطة بما يشكّل أساس المسيحيّة، نقصد به التجسّد. أي أن ابن الله قد صار إنسانًا متخذًا ليس فقط نفسًا إنسانيّة وإنما أيضًا جسدًا إنسانيًا يتفاعل مع الألم والجوع والعطش والفرح. يعتق هذا الجسد من أوجاعه وضعفه، ويجعله عادم الفساد ويمنحه حياة أبديّة، عندما جعل من جسده مأكلًا لتلاميذه وأحبائه الأوفياء، ليجعلهم مشاركين له في الألوهة وفي الخيرات المرتبطة بها، إذ قال لهم: «خذوا كلوا هذا هو جسدي...»

Jean-Claude LARCHET

الجسد في حالته الأصلية

I. صلة الجسد بالنفس والروح

ما يستوقفنا في سفر التكوين، هو أن الرب خلق أولًا جسد الإنسان: «وجبل الرب الإله آدم، ترابًا من الأرض، ونفخ في أنفه نسمة حياة. فصار آدم نفسًا حية». (تكوين ٢: ٧).

التراب يرمز إلى الجسد ونفخة الحياة إلى النفس. وهذا ما يناقض التيارات الفلسفية والدينية: كالأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة، والغنوصية والأوريجبنية، التي ترى في الجسد واقعًا ثانويًا، تابعًا للنفس، مرتبطًا بانحطاط الطبيعة أو بسقطة النفس بسبب خطأ ارتكبته في ظروف لا جسدية.

هذه الأولوية، التي أعطاها الخالق نفسه للجسد، تُعتبر من أهم الأُسس القيّمة البارزة لهذا الجسد في المسيحية استنادًا إلى علم الإنسان بحسب الكتاب المقدس (أي أصل الجنس البشري وتطوره وأعراقه...) (الانثروبولوجي بيبليك).

قد يتبادر إلى أذهان البعض أن خلق الإنسان من «تراب الأرض» يعكس فكرة الازدراء بالجسد، غير أن المفسرين الحكماء (غريغوريوس النِّيصي، مكسيمس المعترف، يوحنا الدمشقي، غريغوريوس بالاماس) قد استنتجوا تعاليم مغايرة كليًا؛ فقد رأوا في ذلك علاقة قوة الرب القادر على أن يخلق من لا شيء كائنًا معقدًا كالإنسان، ورأوا أن الإنسان يحمل في داخله العناصر الأساسية التي منها كوِّنت جميع كائنات الكون، وبالتالي فإن الرب قد جعل من الإنسان عالَمًا صغيرًا (microcosme)، يجمع ويوحِّد فيه العالم المخلوق كله، والذي يُعتبر فيه الإنسان الكائن الأكمل. أما بالنسبة «للتراب»، فإن البعض يرى فيه القسم الأطهر من الأرض (فيلون الإسكندري، إيريناوس).

وما ورد في سفر التكوين (٢: ٧) يشير بصورة صاعقة إلى أن الإنسان أصبح موجودًا ومعروفًا بجسده، قبل أن تُنفخ فيه الروح. فالجسد يظهر مذ ذاك إنسانيًا، وجزءًا مهمًا من الإنسان، وكحقيقة بديهية هي أنه «الإنسان». (يو ١٩: ٥)

غير أن هذا لا يعني أن الجسد هو واقع أو حقيقة يستطيع الإكتفاء بنفسه أو الإستمرار وحيدًا؛ لأن الإنسان لم يتكوَّن فعليًا إلّا بعد أن «نفخ الرب في أنفه نسمة حياة — نفسًا — فصار الإنسان كائنًا حيًا». (تك: ٢: ٧) هذه النفس، بحسب الأنثروبولوجي المسيحية، مكوَّنة من عنصرين: النفس âme والروح esprit.

إن النفس الإنسانية تتضمن ثلاثة «أقسام» عَرَضها الآباء، بعد أرسطو، كأنفس مختلفة كي يُظهروا جليًا أن الإنسان يملك في ذاته بُعدًا إنسانيًا خاصًا إضافة إلى مميزات الكائنات الحيوانية والنباتية. هذه النفس الإنسانية غير المجتزأة تمتلك «قدرات» كبيرة مقسَّمة كالتالي:

في المستوى الأوّلي أو الإبتدائي، توجد «القدرة» الحيوية أو النهائية المشتركة لدى الكائنات الحية بشرًا كانت أم حيوانات أم نباتات؛ وهي مصدر الحياة في هذه الكائنات تؤمِّن تحديدًا وظيفة الأعضاء الحيوية؛ ولديها أيضًا بعض الوظائف الأساسية كالتغذية والتنمية والتوليد.

في المستوى الثاني، توجد «القدرة» الحيوانية المشتركة بين الناس والحيوانات. عدا عن المقدرة على الإدراك وامتلاك الأحاسيس، فإنها تتضمن مقدرتين أساسيتين:

◆ المقدرة الغضبية ومنها تنبثق كل أشكال العدائية المتعددة. (ومن هنا يظهر عند الإنسان البعد القتالي لإرادته).

◆ المقدرة الشهوانية ومنها تنبثق المشاعر والرغبات والأحاسيس، وإليها تُنسَب أيضًا المخيّلة بشكلها البدائي كمخيّلة منتجة.

في المستوى الثالث، توجد «القدرة» العقلية والمنطقية التي تميِّز الإنسان، وتشكِّل الميزة الأساسية لطبيعته التي تفرّقه عن جميع الكائنات الأُخرى المخلوقة. ميزتها الأساسية العقل وما يتعلق به من ضمير، وتفكير، ووظيفة لغوية (فالإنسان هو الحيوان الناطق)، وذاكرة ومخيلة؛ (فالذاكرة قادرة على الحفظ والتذكير بالعلوم المجردة، والمخيلة قادرة على الاختراع). أما الميزة الأخرى لهذه «القدرة» العقلية فهي القدرة على اتخاذ القرارات، ومن هنا مصدر حريتنا، وبها تتعلق خاصيتان:

– خاصية الإختيار الحرّ أو الإرادة الحرّة.

– خاصية الإرادة المقتدرة التي بواسطتها يتم تنفيذ الإختيار.

لقد حدد الآباء الروح (esprit ou intellect) بأنها القسم الأسمى من النفس (âme)؛ وأحيانًا يحددها الآباء كمقدرة مستقلة أسمى من النفس وذلك لتصوير سمّوها.

الروح هي المنبع الأول للضمير والذكاء والقدرة على اتخاذ القرارات. وهذا يجعل الإنسان قادرًا على التحكّم بذاته، بحريته وباستقلاليته. وبشكل أكثر تحديدًا، فبالروح يستطيع الإنسان إمتلاك معرفة عقلية حَدَسية أسمى من

المعرفة المنطقية، كما يستطيع إمتلاك معرفة مباشرة أو من خلال ما تكشفه الحقائق الروحية؛ أي أن هذه الروح تشكِّل المقدرة التأملية للإنسان. وبالنسبة للآباء فإن الروح تربط الإنسان مباشرة بالرب وتخوِّله أن يلتفت إليه ويتقرب منه ويتَّحد به. وبواسطة هذه الروح وُجد الإنسان منذ الخليقة الأولى مرتبطًا بالرب بشكل موضوعي ونهائي. هذه «الروح» هي في الحقيقة صورة الله في الإنسان. وقد تتلطخ هذه الصورة بالخطيئة ولكنها لا تنهار: فهي الختم الذي لا يُمحى للكائن العميق ولطبيعته الحقيقية التي لا يمكن تشويه مُكوَّنها الأساسي «**الكلمة logos**».

الإنسان بحسب الآباء قد خُلِق من الله جسدًا وروحًا (نفسًا) غير منفصلين وهما يميزان الإنسان. فلا الجسد وحده أو الروح وحدها قادر على تحديد الإنسان.

«فالجسد المكوَّن من لحم والمصنوع على صورة الله ليس بمفرده الإنسان الكامل، يقول القديس إيرنياوس، فهو ليس سوى جسد الإنسان، أي جزء منه. والنفس وحدها ليست الإنسان أيضًا، هي نفس الإنسان وبالتالي جزء منه.»

وهكذا بتحديدهم الإنسان نفس وجسد في الوقت عينه، فإن الآباء تصدّوا لكل أشكال المذاهب المادية أو الطبيعية التي تجعل من الإنسان حقيقة فيزيائية أو بيولوجية تنفي وجود النفس، أو تحدّدها بظاهرة مضافة إلى الجسد أو بمنتج

محددٍ منه، وترى في الجسد وحده مبدأ كل فعل يقوم به الإنسان وكل حالة يعبّر عنها.

عبر تأكيدها أن الجسد يشكِّل الجزء المتمم للإنسان وعبر إعطائه كرامة ومنزلة موازية للنفس، وعبر رفضها الإعتراف بأن للجسد مصدرًا ومصيرًا مختلفين عن النفس، فإن هذه المذاهب تعارض المفاهيم الروحية التي تعتبر الجسد مصدر تعاسة للنفس وعلامة سقوط ومصدر نجاسة لها وقبرًا يأسرها وعنصرًا مضافًا إليها دون أن يكون ضروريًا لها. هذه النفس بحسب المفاهيم الروحية تشكّل وحدها جوهر الإنسان الذي لن يتجلى ويكتمل إلّا بالإنفصال عن الجسد وانحلال هذا الأخير تدريجيًا دون نكرانه (زواله).

فالإنسان إذًا هو جسد وروح (نفس) في الوقت نفسه، مركَّب من مادتين؛ لا يكفُّ الآباء عن الترداد أن الإنسان مزدوج بطبيعته وأن جوهره مكوَّن من عنصرين. غير أن التأكيد على هذه التركيبة المزدوجة، وعلى تواجد وتعايش هذين العنصرين، وعلى اختلافها الواضح، لا يعني أبدًا مفهومًا ثنائيًا ازدواجيًا؛ **فالآباء** يشدّدون على وحدة التركيب الإنساني.

الإنسان واحد في عنصريه، إذ أن النفس والجسد يُخلَقان في الوقت نفسه وبواسطة عمل الخالق نفسه. هذه الشركة التي أعلن عنها الرب لدى خلقه الإنسان «**لنصنعنّ الإنسان على صورتنا ومثالنا**» (تك ١:٢٦) تتكرر لدى

خلق كل شخص؛ حيث «أن النفس لا تستبق الجسد، أو الجسد يسبق النفس في الوجود» (غريغوريوس النِّيصي، مكسيمس المعترف).

والموت نفسه لا يُلغي هذه الوحدة الإنسانية؛ فهو لا يفصل الجسد والنفس إلّا نسبيًا. ففي الموت لا وجود للنفس أو الجسد منعزلين. فهما جسدُ وروحُ شخصٍ معيّن، وليسا جسد وروح شخص ما. وهذا الشخص المعيَّن هو الكلُّ فيما الجسد والروح هما «الجزءَان في الكل» (مكسيمس المعترف).

هذه النظرة توضح أن الآباء يسعون دائمًا إلى الدفاع عن التوازن في تركيبة الإنسان: فالعنصران اللذان يكوِّنانه هما مميزان دون أن يكونا منفصلين، ومتَّحدان دون أن يكونا ممتزجين (سمعان اللاهوتي الحديث). فلا يسعنا اعتبار الواحد دون الآخر، كما لا يسعنا تحديد الإنسان بأحد العنصرين دون الآخر، علمًا أن كل عنصر يحافظ على طبيعته وعلى مصيره الخاص (يوحنا الدمشقي وإسحق السرياني).

هذا الإتحاد بين النفس والجسد يعني أنهما يشتركان معًا في كل عمل يقوم به الإنسان، ويشعران بالعواطف والمشاعر والشهوات نفسها. و«بسبب هذه الصلة مع الجسد، تشعر النفس بأنها تحت تأثيره كما تفرض على الجسد تأثيرها» (Némésius d'Emèse). ولذلك، فإن كل حركة للنفس ترافقها حركة للجسد والعكس صحيح: فكل

عمل أو حركة أو حالة للإنسان هي عمل أو حركة أو حالة «للنفس والجسد معًا» (اسحق السرياني، افاغريوس البنطي، مكسيمس المعترف).

هذا لأنه، في المركّب الإنساني، لا يستطيع أي من العنصرين العمل دون اشتراك الآخر معه. فالجسد دون النفس لا يستطيع تحقيق شيء والعكس صحيح. ومن جهة أخرى: فالجسد بحاجة للنفس لكي يحيا ويتحرك؛ في حين أن النفس بحاجة للجسد لكي تستطيع الظهور والتعبير والتأثير على العالم الخارجي (غريغوريوس النِّيصي). هذا لأن الجسد هو الخادم، العضو أو الأداة للنفس، هو الوسيلة التي لا غنى للنفس عنها لإداء مهامها بالتواصل مع العالم ولإبراز قدراتها في حالة وجودها على الأرض (يوحنا الذهبي الفم). وبالتالي فإن كل النشاطات التي تبديها النفس خارجيًا لا يمكن التعبير عنها إلا بواسطة الجسد. (كاسيانوس (VII–I)، ويوحنا السلمي (XXX، IV)، (سيراخ ١٣: ٢٥). «قلبُ الإنسانِ يحوّل وجهه... طلاقة الوجه من طيب القلب».

عندما تكون أعضاء الجسد غير قادرة على إداء عمل النفس، تبقى هذه الأخيرة غير قادرة على التعبير عن تفاعلها؛ وهذا قد يحصل في حالات بعض الأمراض التي تؤثر على أحد أعضاء الجسد فيختفي عمل النفس وتهمد الطاقات التي تظهر، بحسب ترتيب الطبيعة، من خلال صحة هذا

العضو الجسدي. وهذا ما يحصل أيضًا عند الجنين، حيث الأعضاء الجسدية غير مكتملة طبيعيًا بعد. ويشرح ذلك القديس غريغوريوس النِّيصي على الشكل التالي: «إن تطوّر وظائف النفس يتلازم مع تكوّن وتكامل الجسد الذي يتلقاها فيبرزها إلى الخارج». ففي الجنين، حيث صورة الإنسان موجودة، ولكن بسبب نموها وتطورها الطبيعي، تبقى النفس، الموجودة كذلك، مخفية ومستورة تخضع لنمو الأعضاء وتطورها الطبيعي لتُبرز قدراتها من خلال الأعضاء المختصة طبيعيًا.

وهكذا في حين أن الجسد جنيني فإن النفس (الروح) تبدو كاملة منذ البدء ولكنها لا تستطيع التجلي إلّا بمواكبة تطور الجسد. من هنا، فإن الآباء اليونانيين يناقضون نظرية أرسطو – التي حدّدها في القرون الوسطى توما الأكويني القائلة «إن النفس العقلانية (المختصة بالإنسان) تنسكب في الجسد بعد عدة أشهر لوجوده»... – ويعتبرون الإجهاض جريمة ولو ارتكب في الأسابيع الأولى للحمل.

غير أن هذه الاعتبارات، التي تشدد على وحدة النفس والجسد، لا تُلغي الإختلاف بين النفس والجسد. فالنفس لاهيولية؛ تسمو على الجسد لأنها هي التي تعطي الحياة لهذا الجسد، وهو الذي يدين لها بتنظيمه؛ إذ تُدير أعماله وتحافظ على وحدته.

إن تزاوج النفس والجسد يتم بفضل النفس التي تتغلغل داخل الجسد بكامله تمامًا كما يتغلغل الضوء داخل الهواء.

وهذا ينطبق أيضًا على الروح. فالروح ليس خارج الجسد، وإنما، كالنفس، يتحد بالجسد بكامله ويتغلغل كالنفس داخل الجسد بكامله.

وبواسطة هذا الإتحاد، يتسنى للجسد أن يتشارك مع النفس في الحياة الروحية بشكل متكامل؛ ذلك أن للروح المقدرة على إخضاع باقي العناصر الإنسانية له وعلى جعلها روحانية بسريان الطاقات الإلهية لها، لأنه بطبيعته هو الفاعل الأول لهذه الطاقات. غير أن البعض لا يتردد في اعتبار الجسد مخلوقًا هو أيضًا على صورة الله، وهذا ما يتناغم مع نص الخلق الذي لا يفصل بين النفس والجسد بل يعتبر الإنسان كلًا متكاملًا (تك ١: ٢٦: ٢٧).

ويفسِّر بعض الآباء هذا الموقف الأخير بالتشديد على أن الجسد مغلَّف وموجود ضمن الروح المتغلغلة في كُلِّيته؛ وآخرون يأخذون بعين الاعتبار جمال الخليقة الأولى الذي يعكس جمال الخالق. وقد يذهب آخرون إلى حد أبعد وأعمق، إذ يعتبرون الإنسان مخلوقًا على صورة المسيح يسوع «كلمة الله المتجسد»، (إيريناوس ونيقولاس كاباسيلاس) وبالتالي فإن الله الآب قد دبَّر منذ الأزل تجسُّدَ الإبن.

II. الجسد هو بُعد الشخص

ليس الجسد فقط عنصرًا ينتمي إلى الطبيعة الإنسانية، إنما هو أيضًا بُعْدٌ «للشخص أو الإنسان». فإن كنا كبشر نملك الطبيعة نفسها التي تَميَّزنا بمميزاتها الخاصة عن الكائنات الأخرى، إلّا أننا في الوقت نفسه أشخاص مميَّزون ومختلِفون. فكل واحد منا شخص فريدٌ، وإن أظهر شبهًا من حيث الطبيعة.

الطبيعة تمثل «ما» أنا، أما «الشخص» فيحدد «مَن» أنا. كل واحد منا يلبس الطبيعة الإنسانية المشتركة بطريقة فريدة. كل واحد منا، «هو»، إنسانٌ مميز وفريد ومُختلف عن الآخر.

بحسب طبيعتنا، وُهِبْنَا العقل والذاكرة والمخيلة. ولدينا كلنا العواطف والإنفعالات، ونتمتع كلنا بالإرادة وحرية الاختيار. أما كأشخاص، فإن امتلاكنا العقل والذاكرة والمخيلة إنما هو بدرجات متفاوتة، وكذلك استعمالنا لها يتم بطرق مختلفة. كل واحد يتوجع على طريقته ويتأثر على طريقته ويحب بطريقة خاصة به، ويتخذ قراراته ويمارس حريته بطريقة فريدة وبحماسة أقل أو أكثر من غيره. وتختلف شخصية الإنسان عن طبعه، إذ أن هذا الأخير ليس إلّا ميزة خاصة للطبيعة على المستوى السيكولوجي. فهناك أنواع عديدة من الطباع، وقد يكون

لعدة أشخاص الطبع نفسه. أما شخصية الإنسان فهي فريدة بكل ما للكلمة من معنى.

ويتميَّز الشخص أيضًا عن الفرد. فالفردية هي فئة بيولوجية وسوسيولوجية:

– على المستوى السوسيولوجي، يتميَّز الأفراد ولكنهم قابلون للتبادل بين بعضهم البعض وذلك ضمن إطار الفئة الإجتماعية التي ينتمون إليها.

– على المستوى البيولوجي، يتميَّز الأفراد ويختلفون، حتى إن كل واحد منهم هو فريد وإنما وفقًا لصفات أو مميزات فيزيائية محض.

إن مبدأ الفرادة ينطبق، ليس فقط على الإنسان وإنما أيضًا على الحيوانات والنباتات. أما كلمة «شخص» فلا تنطبق إلّا على الكائنات الروحانية (البشر – الملائكة – الأشخاص الإلهيون) التي تتمتع، وإن بدرجات متفاوتة، بالعقل، وحرية الإختيار والإرادة المقتدرة (لذلك فإن الآباء رأوا في الروح – مصدر هذه المواهب – مَقَرّ الشخص) وهي تشمل في الوقت نفسه معنى السمو والقيمة.

فالإنسان يحتل من ناحية أولى مرتبة أعلى مما يحدد طبيعته على المستوى البيولوجي والاجتماعي، فهو كشخص يملك المقدرة على أن يتجاوز نفسه باستمرار وعلى أن يرتقي بالنعمة الإلهية إلى حالة طبيعية تتعدى حدود طبيعته الخاصة. ومن

ناحية أخرى فإن «الشخص»، بحد ذاته، يمتلك قيمة جوهرية مطلقة تجعل منه كائنًا فريدًا فعلًا ولا بديل عنه. هذه القيمة الجوهرية تنطبق على كامل كيانه. فالنفس والجسد ينتميان إلى «شخص» الإنسان، ويُظهرانه ويعبّران عنه وفق طبيعة كل منهما ومقاييسه. وهكذا يبدو الجسد وكأنه بُعدٌ «للشخص»، يمتلك ميزات استثنائية وفريدةً إلى جانب القيمة الجوهرية المطلقة. وهذا ما يؤسس الاحترام الذي يتوجب على كل إنسان إزاء جسده الخاص وإزاء جسد كل شخص آخر. وهذا ما يعطي الجسد قيمة روحانية وبُعدًا يجعل من غير الممكن إعتباره عنصرًا ماديًا فقط أو فصله عن «الشخص» الذي ينتمي إليه. من هنا فإن الجسد يشارك في المصير الروحي الذي هو مصير «الشخص» في كيانه بكامله.

من المهم الملاحظة أن الجسد في نظر الآباء هو جزء مُكمِّل ومُتمِّم «للشخص»، وهو يشارك في قيمة «الشخص» الروحية منذ لحظة تكوينه وإلى ما بعد حياته الأرضية.

هذا الواقع، بالإضافة إلى فكرة أن النفس والجسد هما عنصران غير منفصلين للمُركَّب الإنساني، يؤسس إمكانية إستعادة الشخص، وفي ظروف وجود مختلفة، جسده الذي انفصل عن نفسه مؤقتًا بالموت.

إن هذه النظرة للجسد برَّرت رفض الآباء لفكرة الإجهاض أو لعقيدة التقمُّص أو التناسخ. فالإجهاض،

بنظر الآباء، هو تعدٍّ على حياة «الشخص» الإنساني الذي يتشكَّل منذ بدء وجوده ولحظة تكوينه. فالكائن الإنساني غير منفصل عن هذا الوجود، والإنسان لا يمكنه أن يوجد كإنسان إلّا «كشخص» متكامل. أما بالنسبة لعقيدة التقمُّص أو التناسخ، التي شاعت في العصور القديمة، وعادت إلى الإنتشار اليوم في بعض ديانات الشرق الأقصى وفي بعض النظريات الغريبة الأطوار (New Age)، فهي تبدو غير متجانسة، أو متضاربة، سواء مع المفهوم المسيحي للهويّة الشخصية للإنسان (أي أن الإنسان لا يمكنه أن يكون مجموعة أشخاص بالتتابع ولا أن يكون له هويات متعددة)، أو مع فكرة إنتماء الجسد للشخص ورابطه الذي لا ينفك في الشخص ذاته، ومع النفس والروح؛ أي أنه من المستحيل أن يكون لنا عدة أجساد بالتتابع. «فالجسد الروحاني» هو الذي سيحل في القيامة محل الجسد الحالي المائت (اكور ١٥: ٣٥—٥٣)، وسيكون مختلفًا عن هذا الجسد الأخير من حيث منزلته وظروف وجوده وليس من حيث هويّته الشخصية. فجسدنا الحالي هذا هو فعلًا الذي سيقوم بحسب الإيمان المسيحي.

في «الشخص» يجد الجسد وحدته السرمدية (غير القابلة للإنحلال) مع النفس والروح، وإنما أيضًا فرادته ومعناه وقيمته الروحية.

في الواقع، يبدو الجسد غير منفصل عن العنصرين الآخرين الروح والنفس اللذين يكوِّنان الكائن الإنساني، ومن جهة أخرى، هو جسد «الشخص»؛ بحيث لا يمكن إعتباره أو معاملته كوحدة مستقلة أو حقيقة غير شخصية (impersonnelle).

وفي هذا الإطار، يبدو أن النظرة المسيحية للجسد تختلف عن نظرة المذهب الطبيعي التي تتوافق مع نظرة الطب الحديث. كثيرون هم الأطباء الذين يعالجون، اليوم، لا الأشخاص، بل الأجساد أو الأعضاء. وكثيرون أيضًا هم المرضى الذين يعانون من هذه المعاملة التي تنظر إليهم وكأنهم أشياء؛ فقد بُتر قسم من كيانهم وتم تحجيمهم بحالات عامة، وباتوا مجموعة أرقام ليس إلّا.

الطب المسيحي لا يستغني عن المعطيات العلمية، التي تشكّل ضمانة جديّة وحماية من المشتقات اللاعقلانية، ولكنه يسعى إلى أخذ المريض في واقعه الإنساني الكامل ويضفي على العلاقة مع المريض «مُلحقًا من النفس»؛ لأن الإنسان ليس جسدًا فحسب، وإنما هو أيضًا نفس وروح ترتبطان بالجسد بعلاقة حميمة وتؤثّران عليه سلبًا أو إيجابًا. ويسعى الطب المسيحي الحديث أيضًا إلى أخذ المريض في واقعه الشخصي الذي يتضمن حياته الروحية، ويعتبر أن وضعه استثنائي مرتبط بتكوينه ونمط وجوده الفريدين.

هذا المفهوم المسيحي يتعارض أيضًا جذريًا مع التصورات الأخرى للجسد التي صوَّرها مجتمعنا، بحيث يبدو الجسد مُشَيَّئًا ومنحَلًّا بقوة.

فالإعلانات، المنتشرة اليوم على الطرقات وعلى شاشات التلفزة، تعرض صورة للجسد مجردًا من كل بُعد رُوحي ومقتصرًا على المظاهر الخارجية فقط. وفي عالم التجارة أصبح الجسد، في عُريه خاصة، وسيلة لإثارة الطمع والجشع وذلك عن طريق ربطه بأشياء خارجية يظهر وكأنه يتمتع بها؛ فيصبح بالتالي عبدًا للأشياء التي يتوجب بيعها.

ومن خلال العنف، الذي نراه يتفاقم في مجتمعاتنا الراقية والتي تبالغ دُور السينما في تصويره، يَظهر الجسد، وقد انفصل عن الروح والنفس وعن «شخصه» الذي ينتمي إليه، فاقدًا كل إحترام؛ فبات يُعامَل كشيء لا قيمة له نستطيع التصرُّف به على هوانا، وباتت حياتُه نفسُها فاقدةً صفتها الأساسية غير المُدرَكة.

هذا الإنحلال للجسد يبلغ ذروته في الفن الإباحي وصور الدعارة التي تنتشر في المجتمعات الغربية المتحضرة مستنهضة الشهوات الأكثر غريزية. وهكذا نرى، بكل أسف، «أزواجًا» أو «شركاءَ» يجهل كل منهم شخصية الآخر وهويته وتاريخه، لا يجمع بينهم أي رابط روحي أو عاطفي، يشتركون في علاقة أو بالأحرى بإحتكاك جسدي محض حيث الأجساد،

وقد أصبحت أدوات في خدمة الغرائز والأوهام وانحدرت إلى مستوى الأشياء، تُوَلِّد تصورات تبدو معها الأعضاء الجنسية تُكرَّس لمهام أو أدوار فقدت بُعدها الفيزيولوجي لتصبح ميكانيكية فقط تُوَلِّد أوهامًا خادعة لملذات جسدية ومُتَع حادة طويلة الأمد.

في هذا العالم، حيث يُعتبر الجسد يومًا بعد يوم «شيئًا» ويُعامل «كشيء»، تبقى الصورة التي ترسمها الأنثروبولوجي المسيحية والأخلاقية «خَلاصية» لأنها تعتبر أن كل إهانة للجسد إهانةٌ «للشخص» نفسه، وكل إحترام للجسد هو إحترام «للشخص» نفسه. هذا الإحترام يُعتبر، ليس فقط ركيزة الفضائل السامية «كالمحبة»، وإنما الجِسر الذي تُقام عَبره العلاقات الإنسانية المتناغمة السليمة مع الآخرين ومع أنفسنا.

III. الجسد المخلوق ليشابه الله

خلق الله الإنسان ليس فقط على صورته وإنما أيضًا على مِثاله: «لنصنعنَّ الإنسان على صورتنا ومثالنا»: (تكوين ١: ٢٦). وقد ميَّز معظم الآباء هاتين الفكرتين إستنادًا إلى النص الإنجيلي وأقرّوا لهما معانيَ مختلفة. فإن كانت «الصورة»

فعلية قد سبق إنجازها، فإن «المثال»، إمكانيٌ أو إفتراضيٌ، ينتظر تحقيقَه.

«الصورة» تتعلق بطبيعتنا وتكوينها، وهي مستقلة عن إرادتنا (تبقى على الدوام عند كل إنسان)؛ أما «المِثال» فهو مرتبط «بشخصنا»، ويتعلق بإختيار كل منا، وبحرية إرادته، ونمط وجوده، ويظهر في أعماله وفي أحواله الداخلية. هذا لا يعني أن «الصورة» و«المثال» غير مرتبطين: «فالصورة» تحوي القدرات والوسائل التي تخولنا تحقيق «المثال» أو السعي لتحقيقه. ومن جهة أخرى فإن بلوغَ «المثال» يُعتبر تحقيقًا لإمكانية «الصورة».

بكلام آخر، فإن «المثال» يخولّنا أن نحقق في «شخصنا» طبيعتنا «كإنسان» أن ننمو إنطلاقًا مما نحن عليه وأن نحقّق ملأَنا.

يستطيع الإنسان، وفقًا للآباء، بسعيه لتصحيح رذائله وتقويمها وجعلها كلها فاضلة، أن يتأله. وفي هذا التأله — الذي هو ثمرة التعاون بين إرادة الإنسان الحرّة والنعمة الإلهية المعطاة له — يستطيع الإنسان أن يُظهر الصورة الإلهية التي خُلق عليها ويشارك في الحياة الإلهية مشارَكةً تعود إلى طبيعة وجوده ودعوته الشخصية «كإنسان».

هذا العيش بحسب الفضائل يُشرك النفس والجسد معًا. وإن كان صحيحًا أن بعض هذه الفضائل يعود للنفس

(كالتواضع مثلًا)، وأن بعضها الآخر يعود للجسد (كتعديل الأهواء وقمع الشهوات)، فقد سبق وذكرنا أن الإنسان نفسٌ وجسدٌ غير منفصلين، وأن الروح تغلِّف النفس والجسد معًا بشكل تام، وأن الجسد يشارك في تحركات وأحوال النفس كما أن النفس تشارك في تحركات وأحوال الجسد. على سبيل المثال، إن جسدنا يساهم في محبته للخالق أو للقريب من خلال الأقوال، والأفعال، والمواقف، والتعابير. ومن جهة أخرى، فإن تواضعنا، ولطفنا، وسلامنا الداخلي، وحزننا وفرحنا الروحيين يُعبَّر عنها بتعابير الوجه أو أوضاع الجسد...

إن الكتاب المقدس وأقوال الآباء الذين عاشوا بحسب هذا «الكتاب» يحددون دور أعضاء الجسد المختلفة في الحياة الروحية ويوضحون أن غاية هذه الأعضاء ليست فيزيولوجية فقط، وإنما تلعب دورًا أسمى في عودة الإنسان إلى الله والإتحاد «به». نبتدئ بالحواس التي يجب أن تساهم في التماس الله في كل الأشياء المحسوسة: فالعينان مثلًا تسمحان للإنسان أن يرى الله من خلال جمال الطبيعة وتناغمها؛ والأذنان تسمحان له «بالإصغاء إلى الأقوال الإلهية ووصايا الله» (القديس أتناسيوس الاسكندري) وبسماع الله في كل أصوات العالم؛ ويستطيع الكائن أن يشم في كل كائن «نفحة المسيح الطيِّبة لله» (٢كور ٢: ١٥) بواسطة حاسة الشم؛ كما يصرخ «ما أطيب الرب» (مز ٣٣: ٨) عندما يتذوَّق الطعام.

أما الأعضاء الأخرى فإن غايتها أن تتصرف حسب مشيئة الله كما أوصى بولس الرسول: «فأطلب إليكم أيها الأخوة، برأفة الله، أن تقرِّبوا أجسادكم ذبيحة حيَّة مقدَّسة مَرْضيّة عند الله...» (رو ١٢:١): فلليدين مهمة روحية تقضي بإتمام الأعمال الضرورية من أجل الله، وخدمة للمشيئة الإلهية كالعمل من أجل الحق والعدل، وبالإمتداد نحو الله في وقت الصلاة. (مزمور ٨٧: ١٠، ١٤٣:٦؛ تيمو ٢:٨). وبفضل الرجلين نتنقل لخدمة الله وإتمام عمل الخير؛ والمهمة السامية للسان تتمثَّل بنقل البشارة السارَّة وتسبيح الله؛ والقلب موطن الصلاة؛ وبالرئتين يتم ضبط إيقاع الصلاة.

وهكذا، بدون هذه الصورة المثالية للجسد، حيث تصبح الحواس حواسًا روحية والجسد جسدًا سريًا «مستكيًا» والأعضاء أعضاء «جسد المجد»، فإن «علم الإنسان المسيحي» (Anthropologie chrétienne) لا يستطيع أن يعبّر عن نظرته الطبيعيّة والغاية والقيمة الروحية للجسد عامة ولكل عضو من أعضائه بشكل خاص. لذلك، في الصورة المسيحية للجسد، تملك الأعضاء إلى جانب البُعد الفيزيولوجي بُعدًا آخر ليصبح دورها عُضويًا وروحيًا في آن واحد. باختصار، لا تُعتبر الأعضاء وقائع أو حقائق مستقلة بذاتها، وإنما هي دائمًا على صلة بالرب.

يُعدد الآباء المكاسب الروحية التي يجنيها الجسد المكرَّس لله إذ يتلقى نعمة الروح القدس. ويقول القديس مكاريوس المصري: «كما أن الله خلق السماء والأرض مسكنًا للإنسان، خلق أيضًا جسد الإنسان ونفسه ليكونا مسكنه الخاص، فيسكن ويرتاح في جسده كما في بيته الخاص، متخذًا النفس الحبيبة عروسًا كلية الجمال». وفي هذا القول إعادة وتأكيد لقول بولس الرسول: «الجسد هو هيكل الروح القدس» (اكو ٦: ١٩).

IV. الثالث: الغاية الروحية للجسد

إن سُكنى النعمة الإلهية في الجسد تحوِّله وتحوِّل النفس في آنٍ معًا. هذا التحوُّل الذي، في أسمى أشكاله ودرجاته يعيشه القديسون، يُدعى التأله؛ فالإنسان يصير إلهًا بالنعمة مع بقائه في الوقت نفسه إنسانًا بكل معنى الكلمة.

يقول القديس غريغوريوس بالاماس: «هناك بعض الأعمال المشتركة للنفس والجسد تجذب هذا الجسد إلى وقارٍ قريبٍ من وقار الروح وتجبره على السمو إلى العلاء. ما هي هذه الأعمال؟ هي الحركات الروحية التي تنسكب من الروح في

الجسد فتغيّره نحو الأفضل وتؤلّهه. عند الناس الروحانيين، إن نعمة الروح هذه، المنقولة إلى الجسد بواسطة النفس، تسمح له بإختبار الأشياء الروحية والشغف عينه الذي للنفس. وعندما تثابر النفس على هذا النشاط الروحي، أو العمل المضبوط، يتقوى الجسد أكثر فأكثر أيضًا؛ فلا يعود هذا الأخير يتحرك بوحي من الشهوات المادية والجسدية، بل يرفض تلقائيًا كل علاقة مع الأشياء السيئة ويسعى بالتالي إلى تألّهه الخاص».

ويشدد القديس مكاريوس المصري والقديس مكسيمس المعترف على أن الجسد مدعو بالتالي أن يتألّه مع النفس بحال توافقه.

وهكذا نرى أن هذه الكرامة البارزة والسامية للجسد، منذ لحظة تكونه الأولى في عملية الخلق، تكمن في الغاية الروحية التي حددها له الله؛ وأن هذه الكرامة تجد فعلًا في هذه الغاية الروحية أساسها ومعناها.

٧. الجسد في حالة الفردوسية

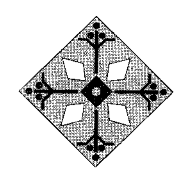
ابتدأ آدم، الذي كان يمثّل حينها كل الخليقة، يعي هذه الغاية في الفردوس، وكان جسده بكل تأكيد يساهم فيها.

كان يشارك في تقديس «إنسانه»، بمعنى أنه ليس فقط كان يساهم في تحقيق القصد الإلهي، وذلك وفق طبيعته الخاصة وحدوده، بالتعاون مع النفس، في حياة الفضيلة، وإنما أيضًا كان يتلقى مع النفس النعمة الإلهية وذلك وفق ميوله الروحية. فالجسد لم يكن بالنسبة للإنسان أداة للمتعة ولا وسيلة للتسلط على المخلوقات والتمتع بالعالم. فقد كانت أعضاء هذا الجسد كلها موضوعة في سبيل تحقيق مشيئة الله. وكانت حواسه الخدام الأمناء لروح الإنسان الذي يتأمل في وجود الله وعمله في العالم، ويكشف ما وراء المظاهر الحسّية للمخلوقات من غاية روحية في تمجيد الخالق. فالإنسان كونه خُلق من الله كميكروكوزم (عالم صغير) وأُعطي دور الوسيط بينه وبين الخليقة بأسرها، كان جسده يساهم في إحدى الوظائف الروحية التي تقضي بجمع أقطاب الخليقة فيه ليرفعها موحَّدة مطهَّرة ومبرّرة إلى الله.

إن الجسد، كونه شفافًا (مقتبلًا) تجاه القوى الإلهية، كان يتمتع بالفعل المغبوط للنعمة التي كانت موجودة فيه. ويركّز الآباء على أن الإنسان كان خاليًا في نفسه من كل أثر للهوى، وفي جسده من كل مرض وكل ألم وكل عذاب، ومن الفساد والموت. وبالتالي فقد كان عادم الفساد، عادم الألم وعادم الموت، وذلك ليس بطبيعته، وإنما بالنعمة التي سكبها الله في كل كيانه عندما خلقه، والتي حافظ عليها

الإنسان من خلال نمط وجود مكرَّسٍ أو خاضعٍ بحريةٍ لله تابع «لمشيئته». وبفضل هذه النعمة، كان الإنسان في وضع مختلف عما هو عليه اليوم. حتى أن تركيبة جسده كانت مختلفة عن تركيبة جسدنا الحالية. ويعتبر الآباء أن حالة الإنسان كانت تقترب من حالة الملائكة؛ علمًا بأنهم يدركون أنه من المستحيل تصور هذه الحالة من خلال الوضع الساقط الذي نحن عليه.

يرى القديس مكسيمس المعترف والقديس غريغوريوس النِّيصي أن جسد الجد آدم لم يكن بالمادية والصفاقة (عكس الشفافية) التي هو عليها الآن؛ بل كان تكوينه شبيهًا بتكوين الجسد القائم من بين الأموات كما ذكر القديس بولس (اكو ١٥)، وفي السياق عينه يرى الآباء في الحالة التي تلي القيامة إستعادة للحالة الفردوسية.





الجسد الساقط

هذه الحالة الأولى، حين كان الإنسان متحدًا بالله بكامل كيانه، مقتبلًا للقوى الإلهية، يشع بالنعمة في نفسه وجسده، وتتألق فيه صورة الخالق بحفظه للمثال الإلهي الذي عليه قد كوّن وله يحقّق مشاركًا بروحه وبجسده، وفق تقدمه الروحي، بجميع الخيرات الإلهية، فيشعر بفرح روحي عظيم، كانت قصيرة الأمد جدًا؛ فبمخالفة وصية الخالق والإنحراف عنه وعصيان إرادته ومشيئته خسر الإنسان النعمة والخيرات المتعلقة بها. وهذا ما يسميه الآباء «الخطيئة الجدية» التي كان لها التأثير الجذري والعميق على تاريخ البشرية، والتي بطبيعتها وتأثيراتها تسمح لنا بإدراك وفهم القسم الأكبر من وضعنا الحالي، وخاصة الحالة التي آل إليها جسدنا.

I. دور الجسد في الخطيئة الجدية

في هذه الخطيئة لعب روح آدم الدور الأول: فالسقوط، بحسب الآباء، حصل بسبب الكبرياء؛ إذ أن الإنسان المُعَدَّ ليصبح إلهًا بالنعمة الإلهية أراد أن يصبح إلهًا بنفسه أو بمفرده. أيّ إنه أراد أن يؤلّه نفسه واثقًا من وعد الحية له: «وتكونان كالله» (تكوين ٣، ٥).

ويرى الآباء في هذه الخطيئة خطأً ارتكبه الإنسان بعقله وإرادته: فمن حيث العقل، تجاهل الإله الحقيقي؛ ومن حيث الإرادة، تحوّل وانحراف «عنه». وفي هذه «الخطيئة الجدية» لعبت جميع وظائف النفس دورًا:

- فذاكرة آدم لم تعد تتذكّر الرب
- ومخيلته جنحت نحو السوء
- ورغبته اشتهت خيراتٍ سيئة
- وطاقته ناضلت من أجل الحصول على هذه الخيرات والاحتفاظ بها، مخالِفة بالتالي مشيئة الله ومعارِضة إياها.

والجسد لعب أيضًا دورًا مهمًا. فغالبًا ما صورّت نسخة شعبية للمسيحية الغربية خطيئة آدم وحواء كخطيئة جشع أو خطيئة جنسية وذلك من خلال تناول الثمرة المحرَّمة. غير أن للآباء رؤية أعمق لهذا الحدث، تحتل فيها الشهوة

والرغبة مكانة أساسية. فالحركة التي بها تحوَّل الإنسان عن الله تتزواج مع الحركة التي بها تحوَّل نحو الأشياء الحسّية ليتمتع بها، وكلٌ منهما توليد للأخرى. فالإنسان يتحول نحو الأشياء الحسّية بقدر تحوِّله عن الله والابتعاد عنه. والجسد يلعب دورًا أساسيًا في الإنجراف نحو الأشياء الحسّية. فالإنسان ينظر إلى واقع العالم، وقبل كل شيء إلى جسده الخاص الذي يمثِّل الحقيقة الحسّية الحاضرة والأسهل منالًا، ليس من خلال النشاط التأملي لروحه وإنما من خلال حواسه التي تُخضِع لها عقله وقدراته ووظائفه. فالرغبة والألم اللذان يشعر بهما في جسده أولًا يصبحان بالتالي المقياس الأساسي لتقييم الأشياء. لم يعد الإنسان يعاين المخلوقات بذهنه وفقًا لغاياتها الأساسية، كما أن هذه المخلوقات لم تعد تعكس له الخالق، وإنما بات ينظر إليها من خلال حواسه كأشياء تؤمّن له المتعة الحسّية فقط. والجسد نفسه يصبح الأداة لهذه المتعة المادية الحسّية، التي حلَّت محل التنعم الروحي الذي تذوقه الإنسان في الفردوس، والذي كان مُعَدًّا له أن يشعر به في ملئه.

هذا الموقف الشهواني، الذي به يتعلق الإنسان بجسده سعيًا وراء اللَّذة، يسميه القديس مكسيمس المعترف «philavtia» (φιλαυτια)، أي الحب الأناني والشهواني للذات، وهو يتأصل في الجسد وينشأ وينمو مع التعلق بهذا الجسد.

هو تعلق شهواني مفرط وغير عقلاني؛ وبه يصبح الجسد صنمًا يقدِّم له الإنسان فرائض العبادة. وبحسب القديس مكسيمس المعترف، من خلال الـ«philavtia» تنبثق كل الشهوات وتبدأ بالظهور في نفس وجسد الإنسان الساقط، وتحل محل الفضائل فتنمو وتتطور؛ وهي مقسّمة كالتالي:

– مجوعة أولى من الشهوات تنبثق من السعي وراء اللّذة.

– مجموعة أخرى تتجنب وتهرب من الوجع والألم.

– مجموعة ثالثة تنبثق من النزعتين السابقتين.

هذه الشهوات التي تنشأ في الإنسان – وهي أشكال مَرَضية للتعلُّق بالواقع الحسي – تُشرِك في الوقت عينه النفس والجسد بسبب الروابط الحميمة التي تجمعهما ولو بنسب مختلفة. فالغرور والكبرياء والملل (Acédie) تؤثر على النفس أكثر منها على الجسد. والشره والشهوات الجنسية لديها التأثير الكبير على الجسد. وهناك البخل والطمع والغضب يؤثر على النفس والجسد معًا. ويعلِّم الآباء أن الإنسان الساقط يصبح – بواسطة جسده خاصة – أسيرًا للَّذة والألم ولقيودهما، إذ أنهما سيؤثِّران عليه تلقائيًا في خياراته وأعماله.

هذا لا يعني أن الآباء ينظرون بإحتقار إلى الجسد واللَّذة، وإنما يتحسَّرون على سقوط القِيَمْ الذي تلا خطيئة الإنسان الأول. فالجسد يحتل مكانة مرموقة في أعينهم، شرط أن

يبقى خاضعًا للذهن، مقتبلًا للطاقات الإلهية في نمط وجود مكرَّس لمشيئة الخالق. وكذلك يعترف الآباء بقيمة كبيرة للَّذة، حتى إن الإنسان، برأيهم، قد كُوِّن من الخالق حتى يستطيع أن يبحث عنها ويبتهج بها. ويقصدون هنا اللَّذة الروحية التي هي التنعُّم بالخيرات الإلهية وبلوغ قمة السعادة في أسمى أشكالها: الغبطة (الطوبى)، التي يسميها الرب يسوع: «الفرح الكامل». (يو ١٥: ١١)

في الفردوس إختبر الإنسان هذا التنعُّم وهذه الغبطة (فكلمة عدن تعني التنعُّم) دون سواها. لذلك يقول الآباء: إن الإنسان كان يجهل معنى الألم ومعنى اللَّذة أيضًا في معناها المحدود الضيِّق. وهذان الألم واللَّذة لم يظهرا إلّا بعد الخطيئة والسقوط. والمتعة التي يخضع لها آدم بعد خطيئته هي إذًا شكل منحل، أدنى مرتبة من التنعُّم،؛ هي رغبة رديئة سطحية محدودة وقصيرة الأمد.

II. تأثيرات الخطيئة الجدّية على الجسد

بعد أن تحوّل آدم عن الله وبالتالي خسر بإرادته النعمة، فوُجد معدومًا من كل الخيرات التي كان ينعم بها في الفردوس؛

أدخل في ذاته، وفي كلِّ ذريته والعالم أجمع كل الشرور (الشر هو انعدام الخير) بدل الخيرات التي كان ينعم بها.

هذه الشرور سَرَتْ أولًا في نفس الإنسان، التي أصبحت قابلة للتأثر، فعرفت الحزن والوجع، ودخل فيها الموت والفساد الروحي بسبب انفصالها عن الله وحرمانها من الحياة الإلهية. وما لبثت النفس أن نقلت هذه الأضرار إلى الجسد حيث ظهرت بشكل محسوس، فأصبح خاضعًا للعذاب، والمرض، والفساد، وأخيرًا الموت.

ووجدت الطبيعة البشرية نفسها في «وضع سفلي أدنى»؛ فلم «يعد الناس كما كانوا عند بدء تكوينهم» (القديس أتناسيوس الاسكندري). فبعد أن كان نمط الوجود الأصلي يقرِّب الإنسان من حالة الملائكة، فإن النمط الجديد يقرِّبه من الحالة الحيوانية. لم يعد الجسد شفافًا بل أصبح ماديًا صفيقًا، ودخل في خضم الحياة الحيوانية المدركة الملموسة؛ وكابد مذ ذاك التنقُّل، وعدم الإستقرار، والإنشقاق والمعارضة التي لم يكن يعرفها أصلًا. هذه الحالة الجديدة صوِّرت في سفر التكوين بشكل «أقمصة جلدية» (تك ٣:٢١)، مما يرمز إلى الطابع المادي الحيواني الحامل للموت؛ وقد أُضيفت إلى الطبيعة الحقيقية للإنسان.

بعد الخطيئة الجدِّية تبدَّل الجسد فاتُخِذ أداة للَّذة ووسيلة لإرضاء شهواته، وصار «شيئًا» ووضِع في

مصف الأشياء المادية الأخرى بعد أن تم نكران البُعد الروحي.

وعرف الإنسان الساقط حالة الإنفصام بين النفس والجسد: فإن كانت النفس قد أصبحت عبدةً للجسد متعلِّقة به بطريقة جديدة، فإنَّ الجسد أصبح من جهة أخرى غريبًا عن النفس. وهكذا فقد تحطَّم التناغم والتناسق والتجانس الذي كان يطبع العلاقات بين النفس والجسد.

إن تأثير الخطيئة وانعكاسها على الجسد راحت تعكِّر صفو علاقات الإنسان مع باقي البشر. فالإنسان الساقط بات ينظر إلى قريبه من خلال واقع جسده الذي أَحدَرَه – تحت تأثير الشهوات – إلى مستوى المظاهر الخارجية فقط، فبدل أن يرى فيه بُعدًا لشخصه الخاص، وأن يفهم إرتباطه بنفس الآخر وذهنه، يصبح الآخر مذذاك أداة للتمتع والهيمنة والسيطرة. من هنا تنشأ الصعوبات في العلاقة بين البشر في حياتهم الطبيعية والتي رسم لها عدد من الفلاسفة (سبينوزا – فرويد – هيغل – هوبس) صورةً داكنة في وصفهم «حالة طبيعية». هذه الحالة هي في الحقيقة وضع البشرية الساقطة في وجودها الاجتماعي قبل أن تخضع للقانون الذي يحدد العلاقات بين مختلف الأعضاء. وفي هذا السياق نذكر مقولة

شهيرة «لهوبس» تلخّص هذا الموضوع: «الإنسان ذئب على أخيه الإنسان». ويشدد الآباء على الدور الذي تلعبه الـ«philavtia»، أم كل الشهوات، في المعارضة والمواجهة بين البشر. ويصرخ كلٌ من إفاغريوس وثاودوروس ويوحنا الدمشقي:

oh la philavtia, universelle haîsseure!

كره شامل عام حب الذات

أما القديس مكسيمس المعترف فيرى، مشدّدًا على الطابع المقسّم لأم كل الشهوات، فهي التي تفتت الطبيعة البشرية إلى ألف قطعة وهي التي تبعدنا بخيانة عن الله وعن الناس. هي التي بدافع حب اللّذة تدفعنا إلى توجيه عدائيتنا الشرسة ضد بعضنا البعض. هي التي حوّلت الطبائع الأكثر إلفة إلى طبائع بهيمية، وشرّحت البشرية الموحدّة أصلًا إلى أجزاء عديدة يناقض ويدمّر بعضها البعض الآخر. مع الـ«philavtia» يسكن ويتآلف الحسد والتنافس والبغض والمشاكسة والغيرة والعداوة والشجارات وكل ما ينتج عن هذه الشهوة: كالإنطواء، والظلم، وإستغلال الآخرين، والإستعباد، والتعذيب، والجرائم، والحروب والتعدّيات.

III. دور الجسد في نقل تأثيرات الخطيئة الجدِّية

لقد انسحب تأثير خطيئة الجد الأول آدم على الكون بأسره: «ملعونة الأرض بسببك» (تك ٣: ١٧) قالها الله لآدم، معلنًا بالتالي الكارثة الكونية نتيجة هذه الخطيئة. فالله كان قد توَّج الإنسان ملكًا على الخليقة (تك ١: ٢٨—٣٠) ووسيطًا بينه وبينها. وقد امتدَّ هذا التأثير ليجرف معه البشرية جمعاء، إذ أن البشر كلهم هم من ذرية آدم.

وبما أن الإنتقال يتم من جيل إلى جيل، بطريقة بيولوجية، فإن جميع البشر يرثون عند مولدهم طبيعة آدم الساقطة، المعاقة، العاجزة والمطبوعة بنتائج خطيئته. ويشرح القديس غريغوريوس النِّيصي:

«وكأن البشر — الذين استقبلوا الخطيئة وأفسحوا للمرض مجال الدخول — قد حاكوا السوء في جوهرنا. فالطبيعة تعلِّم أن كل صنف من الحيوانات يستمر ويدوم عبر انتقال الصفات بالوراثة من الآباء إلى الأبناء؛ وهكذا فإن البشر — بالطريقة نفسها — يولدون ويحملون نقائصهم عند الولادة. من هنا نرى أن الآباء يعتبرون أن هناك رابطًا بين الخطيئة الجدِّية والجنسانية (النشاط الجنسي)، ولكن هذا لا يعني أن الجنسانية هي المسبب الأول للخطيئة، كما يفكر

بعض المسيحيين الغربيين، وإنما يعني أن الجنسانية ظهرت بعد خطيئة الجد الأول.

إلى جانب هذه النظرة السلبية للجنسانية، التي تسمح للبشر بتناقل تأثيرات الخطيئة الجدِّية، هناك ناحية إيجابية تتمثَّل في السماح للبشر - بتدبير إلهي - أن يؤّمنوا إستمرارية النسل بعد الموت.

IV. الجسد: موضوع تناقضات

إن الرجوع إلى آدم وحالته الفردوسية ثم حالته الساقطة قد يبدو للبعض قديمًا سخيفًا باليًا مستوحى من الخيال الميثولوجي أو من الأسطورة، كما يبدو أن العلم إزدرى به وطرحه جانبًا دون أن يكترث به من زمن بعيد. إن هذا الحدث لا يعود إلى التاريخ بمفهومه الدقيق والمحدد وإنما يعود إلى ما وراء أو ما بعد التاريخ.

فمن جهة، إن زمن الحالة الفردوسية والسقوط ليس هو نفسه الذي نعرفه وندرسه في التاريخ (والذي يسمى في اليونانية chronos)؛ وإنما هو زمن، له إمتداد أكثر، يتألف من مجموعة تسلسلات أطول يشير إليها الآباء باليونانية بكلمة

Eon. وهذا التعبير الموجود في اللغة اللاهوتية أو الليتورجية يترجم بكلمة دهر، كما في عبارة «إلى دهر الداهرين». هذه الترجمة ليست دقيقة وصحيحة إنما تسمح لنا أن نفهم — بطريقة رمزية — أن ثانية واحدة في زماننا الحاضر هي كالدهر في ذلك الزمن.

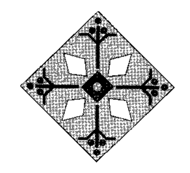
إن مدة الـ Eon هي إلى حد ما متوسطة بين الزمن الحالي والأزلية. بعد السقوط دخل الإنسان في الزمن الذي نعرفه حاليًا وهو زمن السقوط الذي يتمحور حوله التاريخ. غير أن هذا التاريخ إحتفظ في بداياته بشكل من أشكال الزمن القديم. فالرجال الأوائل، حسب الإنجيل، كانوا يعيشون مئات السنين، ومن جهة أخرى فإن تاريخ الإنسان الأول وَخَلْقَه وخطيئته وسقطته ليس تاريخًا فيزيائيًا بمقدار ما هو ميتافيزيكي أو روحي. غير أنه ليس مستوحى من الخيال أو الأسطورة. لأنه ليس دون أساس من الصحة والواقع، ولكن يرتبط بالخيال من حيث حدوثه في زمن يسبق الزمن المحدد بدقة ومن خلال بعده الشديد الرمزية، وخاصة قيمته التفسيرية على المستويين الوجودي والروحاني.

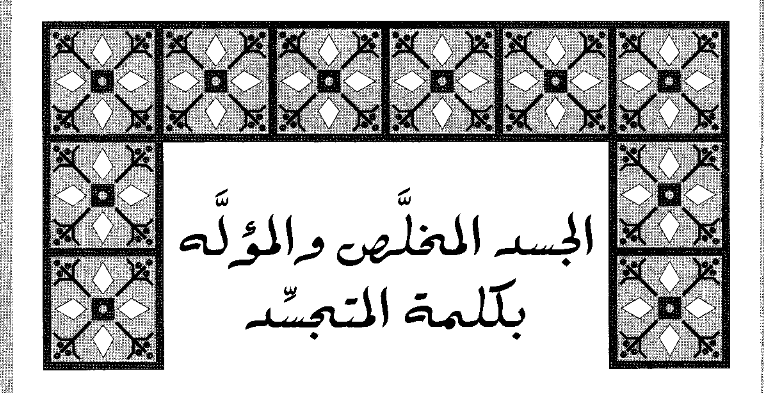
إن تاريخ آدم وحواء، وإن كان بعيدًا وواقعًا بالنسبة لنا في زمن مختلف وغير محدد، هو بدء الأزمنة والأصل، غير أنه يحتفظ بقيمة مثالية ويسمح لنا أن نفهم بعمق ما نحن

عليه، كما يسمح لنا أن نفهم التناقضات التي نشعر بها في داخلنا والمرتبطة بجسدنا.

Blaise Pascal، وهو من أكثر الفلاسفة الذين شعروا بقوة بالتناقضات التي تسكن الإنسان، لم يتردد – عندما بحث عن أساسها – بالرجوع إلى «الأصل» المزدوج للإنسان.

كونه مخلوقًا على صورة الله، التي ما تزال في طبيعة كل منا الحالية، يبقى جسدنا حاملًا لبعض المزايا، وأبرزها تنظيمه المتناسق وجماله. ويبقى الجسد «جسدًا من الجمال»، «هيكل الروح القدس» (اكو ٦: ١٩)، كما يمكنه أن يصبح «جسد مجد» (في ٣: ٢١). إنه الخادم الأمين لمخططات ذهننا الصالحة. غير أنه في الوقت نفسه وبسبب حالة السقوط بات عُرضةً للمرض والعذاب والموت وبتنا نشعر بتجاذباته وبنزواته وبمقتضياته، وأمسى هذا الجسد «جسد خطيئة» (رو ٦: ٦) «وجسد موت» (رو ٧: ٢٤).





الجسد المخلَّص والمؤلَّه بكلمة المتجسِّد

I. التجسُّد L'Incarnation

إنّ جسد الإنسان – عبر تجسُّد «الكلمة» – إستعاد قيمته السابقة وأُعطي قيمة سامية جدًا في الوقت نفسه. والمسيحية، إذ تعتبر التجسُّد من أهم ركائز إيمانها، تظهر كديانة تعطي أهمية وقيمة كبرى ومصيرًا ساميًا جدًا للجسد.

فالتجسُّد يعني أن الله نفسه بشخص «الإبن» (أو «إبنه») إتخذ ليس فقط روحًا بشرية ونفسًا بشرية، وإنما أيضًا جسدًا بشريًا. علمًا أن التعبير التقليدي «تجسُّد» – الذي يعني عمومًا أن «ابن الله» أصبح إنسانًا وإتخذ الطبيعة البشرية بكل ما هي عليه، حتى بحالة السقوط، ما خلا الخطيئة

والأهواء الأثيمة – يشدِّد على أن الله إتخذ جسدًا أو صار لحمًا. أن يصبح الله إنسانًا، وبالأحرى أن يتخذ جسدًا، هو شيء لا يُصدق وغير مألوف بالنسبة لديانات وحضارات العصور القديمة: «شكًّا لليهود وجهالة للأمم» (اكو ١: ٢٣)

إن الحبل بالمسيح بدون زرع والولادة دون فض أختام البتولية (أي حبلًا وولادة لا يحسب نظام الطبيعة) لا يعنيان بنظر الآباء ازدراء للزواج ولا لأساليب الحمل الطبيعية والولادة، وإنما يعنيان تحرر المسيح المطلق من نتائج الخطيئة الجدِّية، التي يرثها كل إنسان عند الولادة، ومن سماتِها الفساد والموت والألم والعذاب والميل إلى الخطيئة. وبالتالي، فإنه ليس بخضوعه لها وإنما بتقبُّله إياها بملء إرادته، إتخذ المسيح طوعًا الأهواء الطبيعية غير الأثيمة: كالجوع والعطش والعذاب والخوف والحزن والموت، ليعتقنا بذاته من عبوديتها، ومن السيطرة والهيمنة التي كان يمارسها الشيطان والخطيئة علينا بواسطتها.

II. دور جسد المسيح في عمل الخلاص

باتخاذه جسدًا ومكابدته فيه كل ما نكابده في جسدنا، يستطيع المسيح، بسلطانه الذاتي كإله، أن يبرِّر ويمجِّد كل ما

هو حسن وجيِّد وأن يُفني كل ما هو سيء، وهذا ما يفعله أيضًا لأنفسنا. فالأناجيل تُظهر لنا بواقعية كبيرة أن المسيح يحقق خلاصنا بجسده أيضًا:

ففي البرية، في التجارب الثلاث التي تعرَّض لها المسيح بإرادته كي يهزمها ويسمح لنا نحن أيضًا بالإنتصار، يلفت نظرنا الدور الأساسي والفائق الأهمية الذي يلعبه الجسد: سواء أكان بالإحساس بالجوع، أو برمي النفس من على جناح الهيكل، أو بالسجود للشيطان (متى ٤: ١–١١، لو ٤: ١–١٣).

في الأهواء الطبيعية التي يشعر بها المسيح طوعًا بإختياره ليسمح لنا بالتحرُّر من قبضتها، وبإستعمالها للتقدُّم الروحي وإكتساب اللاهوى، يلعب الجسد أيضًا دورًا أساسيًا، إن بالجوع أو بالعطش أو بالحزن. وهذا يبدو بشكل أوضح في مكابدته النزاع (لو ٢٢: ٤٤) والآلام والصلب. ويُظهر لنا بإيضاح القديس مكسيمس المعترف كيف أن المسيح، خاصة في المرحلتين الرئيسيتين من عمل تدبيره الخلاصي على الأرض، في التجربة في البرية وفي آلامه، يلغي حكومة الشيطان وسلطته على طبيعتنا. ففي البرية، بمقاومته دون انهزام كل التجارب المرتبطة بإغراءات اللذة، أعطانا السلطات لهزم كل الأهواء الناتجة عن هذه اللذات؛ وبمكابدته طوعًا واحتماله بصبر لا يوصف الآلام

على الصليب أعطانا سبيلًا في التخلص من الأعداء الناتجة عن الألم.

ويُبرز المسيح أهمية الجسد أيضًا في العجائب التي إجترحها «بجسده». وفي هذا المجال يشدد كلٌّ من القديس مكسيمس المعترف والقديس كيرلُّس على أن الأعجوبة لا تتحقق فقط بأمر الإرادة الإلهية للمسيح وبقوته الفائقة كإله، وإنما أيضًا بصوته وبملامسة جسده الإنساني.

III. خذوا كلوا هذا هو جسدي

إنها لميزة خاصة فعلًا أن المسيح، بما هو عليه، أراد أن يُسهم المؤمنين به، كأخصاء حميمين، فأعطاهم جسده الخاص مأكلًا ودمه الخاص مشربًا (متى ٢٦: ٢٨، مر١٤: ٢٢–٢٤، لو ٢٢: ١٩: ٢٠).

والمؤمن، بأكله جسد المسيح وشربه لدمه، يتناول أيضًا نفس المسيح وروحه، أي «شخصه» كاملًا، وهذا بتأكيد من المسيح نفسه: فمن جهةٍ هناك الرابط الأساسي الذي يجمع، في الإنسان، الجسد بالنفس والروح. ومن جهةٍ أخرى أن الجسد يُشرك «الشخص» بكامله.

وفي «شخص» المسيح، لما كانت الطبيعة البشرية متَّحدة مع الطبيعة الإلهية، فإن المشاركة في جسده يعني المشاركة أيضًا في طبيعته الإلهية. وبالتالي، ليس فقط «بشخص الكلمة»، وإنما أيضًا «بشخص الآب والروح القدس»؛ (الإستحالة في قداس القديس يوحنا الذهبي الفم). إذ أن الطبيعة الإلهية واحدة ومشتركة للأقانيم الثلاثة.

IV. التَّجلي

هذا الإتحاد الحميم بين الطبيعة البشرية للمسيح والطبيعة الإلهية في «شخصه» ظهر بشكل ساطع وباهر خلال حدث التَّجلي، حين أصبح جسد المسيح في أعين الرسل الموجودين معه (التي فُتحت فجأة بواسطة الروح القدس) كاشفًا للقوى الكامنة في طبيعته الإلهية والمقتَبَلة من طبيعته البشرية «فأضاءَ وجهه كالشمس، وصارت ثيابه بيضاء كالنور» (متى ١٧: ٢) بواسطة التَّجلي أُتيح المجال لأولئك المستحقين أن يروا — في النور الإلهي غير المخلوق — المسيح الممجَّد في جسده. ولكونهم متَّحدين

بعمق وحميمية بالمسيح أُتيح لهم أن يتلقوا بالنعمة هذا النور عينه الذي يمتلكه المسيح بالطبيعة والذي يشع منه. فالتجلي يشهد إذًا ليس فقط بشكل ساطع على الألوهة الإنسانية (divino-humanité) للمسيح وعلى الإتحاد الحميم والتداخل في «شخصه» (Personne) للطبيعتين البشرية والإلهية، وإنما أيضًا على دعوتنا للتألُّه بالنعمة في كامل كياننا بما فيه جسدنا.

ففي التَّجلي، كما في الأفخارستيا، تظهر إذًا القيمة الروحية الأسمى المعطاة للجسد من المسيح نفسه. ففي هذين الحدثين يظهر جليًا أنه في المسيح «يحل كل ملء اللاهوت جسديًا» (كول ٢: ٩). ومن هنا تُعلَن أيضًا القيمة البارزة لجسد كل مؤمن مشارك للمسيح بالمناولة وصائر على «شبهه» وحامل بالنعمة للقوى الإلهية.

٧. الموت والقيامة

إن موت المسيح على الصليب، «حيث حمل هو نفسُه خطايانا في جسده...» (١بط ٢: ٢٤) يعود إلى إرادته الإلهية في تحرير البشر من قبضة الخطيئة وظلم الشيطان.

وهذان الأمران إستعبدا البشر منذ خطيئة آدم وسيطرا عليهم وانتصرا عليهم بالموت وأبقياهم أسرى في الجحيم.

هذا الموت على الصليب يشهد أيضًا على الإرادة في تحرير الجسد من الفساد والإنحلال والموت الأبدي. وهنا أيضًا تجدر الإشارة إلى قول الرسول بولس عن، دور جسد المسيح في تحقيق الخلاص والتأله لكل البشر: «بهذه المشيئة قد قُدّسنا نحن بتقدمة جسد يسوع المسيح مرة واحدة» (عب ١٠: ١٠)

القيامة تشهد على هذا الإنعتاق وهذه الغلبة التي حققها المسيح نهائيًا للبشر أجمعين، حيث مُنحت الحياة الأبدية ليس فقط للنفس، وإنما أيضًا للجسد.

إن جسد المسيح القائم من بين الأموات يُظهر الخصائص التي ستكون لجسدنا بعد القيامة والتي كانت قبلًا، وبشكل جزئي، خصائص جسد آدم وحواء في الفردوس.

هذا الجسد الناهض قد بلغ نمط وجود يفوق الطبيعة وبات يملك هيئة مختلفة بحيث أن تلاميذ المسيح لم يتمكنوا من التعرُّف إليه (يو ٢١: ٤؛ لو ٢٤: ١٦؛ ٣٧)، ولم يعد خاضعًا لنواميس المادة وقوانينها. لقد بات بإمكانه الدخول إلى غرفة أبوابها مغلقة (يو ٢٠: ١٩؛ ٢٦)، والظهور في عدة أماكن في الوقت نفسه (مر ١٦: ٩–١٤)، وعلى الإختفاء عمن هم بقربه (لو ٢٤: ٣١).

غير أن المسيح بقي يملك جسدًا بشريًا هو حقًا «جسده الخاص» (لو ٢٤: ٣٩—٤٠؛ يو: ٢٠—٢٧). يتناول طعامًا مع تلاميذه، ليس للضرورة وإنما بتدبير خاص، لكي يفهم التلاميذ أنه هو نفسه الذي معهم بالجسد وليس بخيال أو شبح (لو ٢٤:٤١—٣٧؛ مر ٦: ٤٩؛ لو ٢٤: ٣٧).

VI. الصعود

إن صعود المسيح إلى السماوات يشهد على هذه الحالة الجديدة للجسد البشري القادر على تخطي قوانين الجاذبية. (وقد يستطيع تخطي هذه القوانين — ولو بشكل بسيط جزئي — الصوفيون فيرتفعون بالروحانية التي يمارسونها نسبيًا في الهواء).

غير أن هذا الحدث الأخير من حياة المسيح الأرضية (لو ٢٤: ٥٢؛ مر ١٦: ١٩) يحمل بكل تأكيد معنى أعمق من الإرتفاع بعيدًا عن الأرض نحو السماء: معنى ولوج الجسد الناهض من بين الأموات في الحياة الأبدية في ملكوت السماوات، معنى تمجيد وتعظيم «الإنسان» الذي أنقذه المسيح في كيانه كاملًا، نفسًا وجسدًا.

يرفع المسيح في «شخصه» البشرية المُخَلَّصة والمؤلَّهة في كامل طبيعتها ليجعلها مشاركة في حياة الثالوث، وبالتالي يفسح المجال للبشر ليكون لهم هذا المصير الروحي الذي ينسجم ويتوافق مع تدبير الله المسبق الذي خلق الإنسان ولم يتخلَّ عنه على الرغم من السقطة. جاء المسيح ليُتِمَّ ما قد شرع بتحقيقه الإنسان الأول وعجز عن ذلك بسبب خطيئته.

VII. المسيح: طبيب الأجساد

من خلال تتابع الأحداث في حياة المسيح والتي بها حقق خلاص وتأليه البشرية، يظهر الدور الروحي البارز والقيمة السامية المُعْتَرَف بها من الله نفسه للجسد البشري. وهذا ما يؤكده من جهة ثانية الإهتمام الكبير والشفقة الشديدة التي أظهرها المسيح – خلال حياته الأرضية – تجاه أولئك الذين يتعذبون في أجسادهم ويعانون الجوع والمرض والعطش والإعاقة.

وتشهد على هذا النصوص الإنجيلية الكثيرة التي تتحدث عن عجائب المسيح، الذي كان يُعتبر في الزمن المسيحي الأول

الطبيب الأسمى ليس فقط للنفس وإنما للأجساد أيضًا.

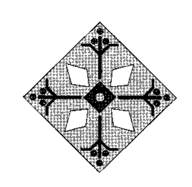
هذا الإهتمام الذي أولاه المسيح – وتلاميذه من بعده – للمرضى والمعوقين كان مثيرًا للعجب والدهشة في حقبة زمنية كانت الديانات الأساسية الغالبة والتيارات المتمسكة بالحكمة تميل إلى الأصحاء ولا تُبدي إهتمامها بالسقماء (أي لا تركز على حالة الجسد) بل تركِّز فقط على خلاص النفس.

جاء المسيح ليخلّص الإنسان بكليته، نفسًا وجسدًا؛ ليس فقط في هذه الحياة حيث يدعوه للتعرُّف، إن في جسده أو في نفسه، إلى بواكير الخيرات الإلهية، وإنما أيضًا بعد الموت حيث يُعِدُّه – بعد إقامة جسده وجعله منزهًا عن الفساد – للتنعُّم بهذه الخيرات جسدًا ونفسًا وروحًا وإلى الأبد.

إن شفاء المسيح للجسد تظهر في أغلب الأحيان كرمز أو إشارة إلى الشفاء الكامل للإنسان، إلى الشفاء الروحي الذي من أجله أتى المسيح.

هنا يظهر الجسد البشري ليس فقط كأحد مُكوِّنات الطبيعة البشرية غير المنفصل عن النفس والروح، وإنما أيضًا كبعدٍ للشخص يعبِّر عنه بكليته ويعكسه بكامله. فكما أن الإساءَة للجسد هي إساءَة «للشخص» بكامله، هكذا أيضًا فإن معالجة الجسد وشفاءَه يعنيان الإهتمام «بالشخص» بكامله.

وبما أن البشر قد خُلقوا على صورة «الكلمة» (Logos = Verbe) من جهة، وبما أن «الكلمة» إذ قد صار إنسانًا آخذًا على عاتقه البشرية جمعاء، فإن أي أذى أو ضرر يلحق بالإنسان في نفسه أو في جسده، يسيء إلى المسيح؛ كما أن كل خير وإحسان إلى إنسانٍ ما في نفسه أو في جسده هو موجَّه إلى المسيح. «حينئذ يقول الملك للذين عن يمينه: تعالوا، يا مبارَكي أبي، رِثوا المُلك المُعد لكم منذ إنشاء العالم. لأنني جعت فأطعمتموني... الحق أقول لكم بما أنكم لم تفعلوا ذلك بأحد هؤلاء الصغار فبي لم تفعلوه» (متى ٢٥، ٣٤—٤٥).





I. المسيحي عضو في جسد المسيح

في الكنيسة فقط يحصل المسيحي شخصيًا على نعمة الخلاص والتألُّه التي منحها المسيح لكل البشر. ومن المهم أن يُنظر إلى الكنيسة كجسد المسيح، وعندها فإن كل مؤمن بانتمائه إلى الكنيسة يصبح عضوًا في جسد المسيح؛ وبالتالي فإن كل المسيحيين يشكّلون معًا «جسدًا واحدًا» يعود إلى المسيح الذي هو «رأسه» (أف ١: ٢٣؛ ٥: ٣٠). وهكذا يصبحون أعضاء ليس فقط في المسيح، وإنما أيضًا في بعضهم البعض (رو ١٢: ٥). أما الطبيعة البشرية المجزأة والمقطَّعة والمقسَّمة بفعل الخطيئة فتعود

لتجد وحدتها الكاملة في المسيح. في هذا الجسد كل واحد يحتفظ بمميزاته الشخصية ومواهبه المختلفة (رو ١٢: ٦—٨؛ اكو ١٢: ٤—١١). في هذه الحالة لم يعد الإختلاف بين الأشخاص مصدر تعارض وتضاد، كما أن فرادة كل شخص لا تكون مصدرًا للترفُّع أو الدُّونيّة أو إقصاء الآخرين، بل على العكس فإن الإختلاف والفرادة يؤسسان حياة يسودها الوفاق والإنسجام (أف ٤: ١٦).

وهكذا فإن لكل عضو في الجسد الواحد دورًا فريدًا، لا يُستَبدَل، ضروريًا للأعضاء الأخرى، مكمِّلًا لأدوارها، مساهِمًا في خير وحياة الجماعة ومتضامنًا مع بقية الأعضاء (اكو ١٢، ٧: ١٤—٢٦).

II. الجسد في الأسرار المقدسة

بواسطة الأسرار المقدسة يصبح الإنسان عضوًا في الكنيسة (جسم المسيح ذي الطبيعتين البشرية والإلهية، الغير المنفصلتين) ويتلقى النعمة التي أسبغها المسيح بتجسده على البشرية. بكلام آخر، في الأسرار المقدسة، نتحد بالمسيح

في علاقة حيّة كائنة (ontologique) وبشكل محسوس. وهذا يتم بفعل وقوة الروح القدس الذي تستدعيه الكنيسة لإتمام السر الإلهي. هذه النعمة تُنقَل إلى الشخص بكامله بواسطة علامات منظورة ومادية يرسمها الكاهن عند إتمام الطقوس على أعضاء الجسد، ومن هناك تسري إلى الداخل بطريقة سرية.

فالجسد إذاً يحتل مكانة مرموقة وفائقة الأهمية في تقبُّل الأسرار. وهو يمثِّل ويعبِّر عن الشخص بكامله؛ وهذا ما يبدو بوضوح في الطقوس المسيحية الأولى التقليدية، التي تحافظ عليها الكنيسة الأورثوذكسية بفخر، حيث العلامات الخارجية المستعملة غنية بالرموز الحيّة التي بواسطتها تنتقل القوى الإلهية وتجعل مختلف أعضاء الجسد ووظائفه على علاقة مع أعضاء النفس ووظائفها في عمل روحي غايته تقديس الشخص بكامله. ففي سر المعمودية، مثلاً، نذكر الحركة المركزية للمعمودية وهي التغطيس الثلاثي في الماء المقدس في جرن المعمودية (غمر جسد المعمود كله بالماء) والإنتشال من الماء (البزوغ) وهذا يعني موت المعمَّد في «إنسانه العتيق» وقيامته في «إنسانه الجديد».

إن تغطيس المعمَّد لثلاث مرات متتالية يرمز إلى الثالوث القدوس الذي يتم إستدعاؤه بشكل متلازم، وإلى الأيام الثلاثة التي أمضاها المسيح في القبر قبل قيامته.

وفي المعمودية أيضًا، بعد التغطيس، هناك مسحة الميرون حيث يدهن الكاهن على جسم المعمّد بالميرون[1]، راسمًا إشارة الصليب وقائلًا: «ختم موهبة الروح القدس»، كلًا من الجبين والعينين والأنف والشفتين والأذنين والصدر واليدين والفخذين والأعضاء التناسلية والرجلين. وبالتالي فإن كل وظيفة للإنسان مرموز إليها بمختلف الأعضاء الجسدية، تتلقى النعمة التي تخوّلها أن تتجه نحو الخالق وأن تعمل بما يوافق إرادته، وذلك بمساندة الروح القدس وقدرته المحيية المبرِّرَة المنيرة والمؤلِّهة.

في المعمودية يتم مسح الحواس الخمس التي تُعدّ نوافذ العالم الخارجي، والتي منها دخلت الخطيئة قبلًا، والتي يجب حراستها — من الآن فصاعدًا من الإنسان نفسه بمؤازرة النعمة —

---

١) مزيج من الزيت والخمر وأنواع عطور خاصة يتم طبخه في الأسبوع العظيم في البطريركية المسكونية، في الفنار في اسطنبول، بحضور ممثلين عن كل بطاركة ورؤساء الكنيسة الأرثوذوكسية، ومن ثم تنتهي الخدمة بقداس يوم الخميس العظيم حيث يأخذ كل من الحاضرين حصة إلى دار البطريركية التي ينتمي إليها، ومنها يوزّع على مطارنة الأبرشيات ومنهم على كهنة الرعايا. يحفظ في إناء خاص في خزانة المقدسات في الهيكل في الكنيسة. ولا يجوز أن يحمله سوى الكاهن. ويعطيه للمعمود المتقدم (الأسقف أو الكاهن) في الخدمة.

من كل غارة يشنّها الشر الموجود في «العالم» لتبقى هذه الحواس ثابتة في الرب، عاملة ما يرضيه كما كانت في بدء الخليقة في الفردوس.

يُدهن الجبين الذي يحجب الذهن والعقل مصدر الطاقات الفكرية، والصدر حيث يكمن القلب — المركز الروحي لكيان الإنسان — الذي يتوجب على المسيحي حراسته من الأفكار والأحاسيس والرغبات والحركات السيئة التي تنبع منه ليجعله — بواسطة الصلاة خاصة — مسكنًا للروح. وتُدهن اليدان لاستعمالهما لإتمام أعمال الرب. وتُدهن الرجلان لحسن سلوك طرق السيِّد.

وهكذا يستعيد الإنسان بالنعمة القدرة على الإستعمال الروحي لمختلف وظائف نفسه وأعضاء جسده التي كانت له في حالته الفردوسية.

في الأفخارستيا، يتلقى المعمَّد المسيحَ ويتحد به كاملًا في جسده وفي دمه، ليس فقط كإنسان وإنما أيضًا كإله «لأن فيه يحل كل ملء اللاهوت جسديًا» (كول ٢: ٩). أي أن المعمَّد يتلقى المسيح كطعام بواسطة «جسده»، ولكنه يهضمه في كيانه بكامله (جسدًا ونفسًا وروحًا): فيمتد جسد المسيح إلى كافة أعضاء الجسد ووظائف النفس ويمتزج بها امتزاجًا حميمًا. والإنسان الذي يتلقى جسد

المسيح يصبح «حاملًا المسيح» (خريستوفورس)؛ وهكذا، بواسطة المناولة يسكن المسيح في المسيحي، والمسيحي في المسيح: «من يأكل جسدي ويشرب دمي يثبت فيَّ وأنا فيه» (يو ٦: ٥–٦).

يقول القديس غريغوريوس النِّيصي: «بواسطة هذا السر، يمتزج الله بطبيعتنا الفانية لكي يؤلِّه الإنسانية بجعلها مشاركة في ألوهيته».

إن هذا الغذاء الروحي يغذِّي ويطهِّر ويقوِّي ويُثَبِّت ويدعم ويحمي النفس والجسد من كل سوء وشر. وهذا الغذاء الذي يُمتص بواسطة الجسد ووظائفه الهضمية يختلف كليًا عن الغذاء العادي، وهو بالنسبة لمن يتلقاه مصدر حياة.

ويشرح القديس نيقولاوس كاباسيلاس: «مما لا شك فيه أن الغذاء المادي يُحيي، ولكنه لا يقدر أن يمدَّنا بالحياة ذاتها، كونه لا يحمل الحياة في ذاته، كالخبز الأفخاريستي. «خبز الحياة» له الحياة في ذاته وبه يحيا أولئك الذين يأكلونه. في الحالة الأولى تتحول الطبيعة المادية مِنَ الذي يمتصها. أما في المناولة «فخبز الحياة» هو الذي يغيِّر، ويُحوِّل ويستوعب مَن يأكله».

III. الجسد في ممارسة الفضائل

ولئن كان المؤمن يتلقى من لدن الله في المعمودية والمناولة كمال النعمة، غير أنه يتوجب عليه أن يستوعبها شخصيًا وأن ينمو فيها وبها.

لذلك، فإن تضافر الجهود بين القوة التي يمنحه إياها الله والمجهود الشخصي يجب أن يوظَّف في الحياة الروحية أولًا. والحياة الروحية تتألف مما يدعوه الآباء اليونانيون (العصر البيزنطي القرنين الرابع والخامس) «العمل» (Praxis) الذي هو بشكل أساسي تطبيق وصايا الله. هذه الوصايا لا تعني في المسيحية التقيُّد حرفيًا بالشرع الديني كما تعني في بعض الديانات، كالإسلام واليهودية، قوانينَ ينبغي على الإنسان أن يحترمها ويطبقها بحذافيرها وحرفيًا حتى يخلُص. كما أنها لا تعني أنظمةً تُقيِّد حرية الإنسان وتجبره على عمل ما. إنها طريقة عيش تسمح له بالتشبُّه والتمثُّل بالسيِّد، يسوع المسيح، وإسترجاع الصورة الإلهيّة التي خُلِق عليها؛ مما يجعله مشاركًا في الحياة الإلهية.

بكلام آخر، إن تطبيق الوصايا الإلهية هدفه قيادة الإنسان إلى ممارسة الفضائل التي أظهر لنا المسيح في شخصه نموذجها كاملًا في أقواله وأفعاله ومواقفه.

بفعل هذه الفضائل التي تجعل الإنسان مشابهًا لله، فإن هذا الإنسان يقوم بتحقيق ذاته، وإنجاز ما تُعده له طبيعته وما هو مدعو إليه شخصيًا.

هذا، لأن الفضائل توجِّه وظائف الإنسان كلها نحو ما يوافق طبيعتها وغايتها الطبيعية، وبالتالي يجد الإنسان بها نضوجه وغاية وجوده.

إن تطبيق الفضائل وممارستها يقتضي في الوقت نفسه مجهودًا أو عملًا – يطلق عليه الآباء إسم الجهاد النُّسكي (ascèse) – لمحاربة الأهواء، التي حلَّت محل الفضائل بعد الخطيئة والسقوط، وإضعافها وإزالتها نهائيًا.

إن الظاهرتين مترابطتان. فكلما نمت الفضائل ضَعُفَتْ الأهواء؛ والعكس صحيح، لأن الفضائل والأهواء تستعمل الوظائف عينها: الأولى تستعملها بما يوافق طبيعتها، والثانية بما يخالف طبيعتها.

في هذه الحرب ضد الأهواء لإكتساب الفضائل، يلعب الجسد إلى جانب النفس دورًا أساسيًا، فهما متلازمان ومتضامنان في عمل الخير كما في عمل الشر. وإن الفضائل والأهواء مشتركة للجسد والنفس، وإن بنسبٍ متفاوتة. ومن هنا دعوة القديس بولس إلى عملية تحويل، جميع الوظائف نحو الله، لأن كما هو معروف منذ الخلق أن هناك دورًا أساسيًا لمختلف وظائف الجسد إلى جانب سائر وظائف

النفس: «لا تجعلوا من أعضائكم أسلحة إثم للخطيئة بل إجعلوا أنفسكم لله كأحياء قاموا من بين الأموات واجعلوا من أعضائكم أسلحة بِرٍّ لله: (رو ٦: ١٣).

في حياة الفضيلة تحتل النفس مكانةً راجحةً، لأن منها تنبعث الإيحاءَات والميول الجيدة التي تشكِّل أساس الفضائل؛ كما أن النفس تحتل المرتبة الأولى في الصراع ضد الأهواء، لأن أصل الأهواء يكمن في الأفكار السيئة. وفي هذا الصراع يكمن مفتاح الغلبة على الأهواء في يقظة مستمرة لصون الذات ودرء أخطار هذه الأهواء. ونظرًا لروابطه الحميمة مع النفس، يستطيع الجسد بحركاته وأحواله أن يساعد على نمو وتكاثر الأفكار السيئة، ويساهم في وضعها موضع التنفيذ؛ أو على العكس يعارض هذه الأفكار السيئة، ويُضعفها ويقطعها، ويساعد النفس على مقاومتها بشكل أفضل.

IV. معنى الزهد الجسدي

إن هذا هو الهدف الأخير الذي تهدف إليه الممارسات النُّسكية (بالمعنى الضيّق للكلمة) التي تقتضي السَّهر والصوم والعمل المضني. وليست الغاية من هذه الممارسات أن يعذب

الإنسان جسده «إماتات» أو يكتسب «استحقاقات» كما تزعم بعض العقائد المنحرفة للروحانية المسيحية في الغرب، وإنما الغاية منها التوصُّل إلى تحكُّم أفضل بالجسد يسمح بضبط ميوله، ولجم وثباته غير المرغوبة روحيًا، وإضعاف تأثير الأفكار السيئة النابعة من الذاكرة والمخيلة والمرتبطتين ارتباطًا حميمًا بالحواس؛ كما أن الغاية منها تكمن بالاستفادة من الروابط التي تشد النفس بالجسد ومن تأثير أحوال هذا الأخير عليها للمساعدة في إستمرارية نشاط قوى النفس الروحية بأقصى ما يمكن.

إن خبرة الروحيين المسيحيين على إمتداد ألفي سنة أظهرت أن الصوم والسَّهر يساعدان النفس كثيرًا في أن تكون أكثر يقظة وتمييزًا لطبيعة الأفكار التي تخطر لها، وأكثر عزمًا على مجابهة التجارب وأكثر إنتباهًا وغيرة وتخشعًا في الصلاة.

٧. معنى الضبط النُّسكي للجسد

إن ضبط أفكار النفس وأحوالها المكتسبة في الحياة الروحية يسمح بالمقابل بضبط الجسد بشكل أكثر كمالًا. لأنه إن كانت

النفس تعتمد إلى حد ما على الجسد، فإن الجسد يعتمد على النفس بنسبة أكبر. ولكن إن كان النُّساك المسيحيون يتوصلون إلى ضبط لأجسادهم شبيه إلى حد كبير بضبط الجسد لدى «حكماء» الهندوسية أو «معلمي» البوذية، فإن ضبط الجسد هذا ليس غايةً بحد ذاته عند هؤلاء النُّساك.

إن غاية النُّسك المسيحي ليست تثبيت قدرة التحكُّم بالذات، أو الكشف عن القوى المستترة في الجسد وبالتالي في النفس، أو التواصل مع الطاقة الكونية بواسطة طاقة الجسد، أو التمتُّع بقوة مستمَدّة من الذات نشعر بها بقدرتنا الخاصة.

إن الناسك المسيحي لا ينسى الأقوال الموجهة من الله إلى القديس بولس: «قوتي في الضعف تكمن» (٢كو ١٢: ٩)، فإن القوة الوحيدة الحقيقية هي قوة النعمة المعطاة من الله. وهذه القوة لا تعطى للإنسان إلّا عندما يشعر ويعترف بضعفه الشخصي. غير أن الصوم والتعب (والمرض الذي قد يحل محل الممارسة النُّسكية بحسب الاباء)، هي أيضًا وسائل تمكِّن الإنسان بواسطتها أن يختبر ضعفه، وعجزه، وعدم قدرته الذاتية. وهكذا بعيدًا عن التقوقع على النفس والتركيز على الأنا، فإن النُّسك المسيحي يجعل الإنسان منفتحًا على الآخر.

أما بالنسبة للقدرة على ضبط الجسد، فإن غايتها هي تحرير الإنسان من القيود التي تشده إلى التعلق بروح العالم

وبحب الذات، وبمعنى آخر التخلّص من الأهواء التي تعصف في نفسه.

VI. ضبط النفس (الإعتدال)

هذا الضبط للجسد يأخذ تحديدًا شكل الإعتدال، الذي هو بحسب الاباء أحد الفضائل الأربع العامة: العدل، الإعتدال، الحصانة والجَلَد، والتي تتحكَّم باكتساب الفضائل الأخرى.

إن الإعتدال، بحسب القديس باسيليوس الكبير، رئيس أساقفة قيصرية كبادوكية، «هو مبدأ الحياة الروحية». وهو يكمن بشكل عام بضبط القوة الشهوانية وكبح الرغبات العاطفية الإنفعالية والإبتعاد عن الملذات المرتبطة بها. أي أنه –أكثر تحديدًا– ضبط الرغبات والميول والنزوات والحركات الشهوانية للجسد والقدرة للتخلي عن الملذات المرتبطة بها.

هذه الفضيلة يُظهرها القديس بولس بقوله: «أقمع جسدي وأستعبده لئلا أكون أنا نفسي مرذولًا، بعدما وعظت غيري» (اكو ٩: ٢٧).

ويُطلق الاباء أحيانًا إسم «حارس الجسد» على هذا الميل الفاضل الذي يحمل صفة «حارس النفس» أيضًا، لأن رغبات الجسد مرتبطة حكمًا برغبات النفس وغالبًا ما تنبعث منها، ولأن الإعتدال (ضبط النفس) في معناه الواسع يشمل كل أشكال الرغبات الشهوانية.

وفي الواقع، فإن هذه الرغبات الشهوانية هي التي تربطنا بأنفسنا وبأشياء هذا العالم وتُبعدنا عن الله. إن تفعيل الإعتدال لا يعني إذًا إزالة كل شكل من أشكال الرغبة، وإنما إزالة الرغبات الشهوانية فقط والعدول عن كل استعمال للقدرة الراغبة بشكل مخالف للطبيعة. يقول القديس هرماس الراعي إن الإعتدال (ضبط النفس) يقضي بالإبتعاد عن كل شهوة فاسدة منحرفة. وهذا الإبتعاد عن كل شهوة لا يعني التنازل أو العدول عن كل تنعّم، وإنما الابتعاد عن المتعة المرتبطة بهذا النوع من الشهوات والرغبات.

«الرفض المعاكس للجسد» الذي به يحدِّد القديس باسيليوس الإعتدال، لا يعني رفض الجسد والهزء به وتجاهله كليًا، وإنما يعني رفض التعلُّق بشهوانية به وبما يشتهيه.

وهذا ما يذكِّر به القديس غريغوريوس بالاماس في شرحه للقديس بولس (رو: ٧–٢٤) «من ينقذني من جسد

الموت هذا» إذ يقول: الجسد ليس شيئًا سيئًا. فالرسول يُظهر أنه لا يتهم اللحم وإنما الرغبة التي طرأت عليه بسبب السقوط.

والرغبة الشهوانية ليست سيئة فاسدة إلّا لأنها تسعى إلى المتعة الحسّية بدل سعيها وراء الخيرات الروحية. وقد سبق ورأينا أن الأشياء ليست سيئة بحد ذاتها، وإنما السيء هو الهدف الذي يبتغيه الإنسان من خلالها أو الإستعمال السيء لها.

من هنا نفهم قول القديس كاسيانوس (conf v, 7): ليس المهم الإبتعاد عن الأشياء بحد ذاتها، المهم هو أن نضبط، تجاهها، حركة الشهوات التي تقودنا إلى اللَّذة الحسّية.

إذًا يقوم مبدأ ضبط النفس على عدم السعي إلى اللَّذة من خلال هذه الأشياء. الإعتدال يفصل الرغبة عن اللَّذة الحسّية، ويمنعها أن تكون رغبة للَّذة، ويحررها من كل توظيفاتها المَرَضية. وهكذا يستطيع الاعتدال (ضبط النفس) تحقيق غايته وهي ضبط الرغبة، ووضع اليد عليها من جديد، وإخضاعها للعقل، وتنظيمها والإشراف عليها. (والكلمة اليونانية egkrateia، التي تفسيرها الاعتدال أو التعفف، تُفسر أيضًا بضبط النفس «maîtrise de soi»).

وإن كان الاعتدال يحرر الرغبة من عبوديتها للجسد، ويضع حدًا للاستعمال الشهواني لها، فذلك كي يعيد لها

غايتها السويّة، الموافقة لطبيعتها، ويعيد توجيهها نهائيًا نحو الله لتتمتع بالخيرات الروحية الأسمى بكثير من اللّذة الحسّية نوعًا وقوةً.

فالإعتدال (ضبط النفس) يصبح عديم الجدوى إن لم يكن هدفه السماح لرغبة الإنسان بإيجاد الله من جديد.

ويشرح القديس كليمنضوس الإسكندري «لا يكون الاعتدال فضيلة إلّا بمقدار ما يكون مستوحًى من حبٍ لله». ويذكر القديس باسيليوس: «أن الاعتدال وإن كان يعني الرفض المعاند للجسد فهو يتلازم مع الالتصاق بالله والاتحاد به».

VII. ضبط الوظائف الجسدية والنشاط الجنسي

إن الرغبات الشهوانية للجسد، والتي يهدف الاعتدال إلى ضبطها، هي تلك التي تتعلق بوظائف الجسد الطبيعية كالغذاء والجنس؛ دون أن يعني ذلك احتقار أو تجاهل الواحد أو الآخر.

لقد لاحظ الآباء، في ما يتعلق بالتغذية أن روابط عميقة تربطها ليس فقط بالحياة النفسانية وإنما أيضًا بالحياة الروحية للإنسان. ونحن نعلم أنه في حالات الإفراط في التغذية وما ينتج عنها من زيادة في الشهية (Boulimie) أو نقص فيها (Anorexie)، تؤثر عدة عوامل: منها الرابط العميق للإنسان مع جسده، والطريقة التي ينظر بها إلى ذاته، والمعنى الذي يعطيه لوجوده.

إن الأشكال البسيطة والطبيعية لوظائف الجسد هي ذات معنى مهم، في نظر الآباء، في ما يتعلق بعلاقات الإنسان مع العالم ومع الله، وبالتالي مع نفسه. وانطلاقًا من هذا المبدأ يدعو الآباء إلى محاربة هوى «الشراهة» (لذة البطن) المتعلق بالمأكولات والسعي وراءَها كَمًّا ونوعًا، ليس بهدف تأمين الغذاء والقوت الضروريين محافظة على الصحة، وإنما ابتغاءً للَّذة فقط.

هذه الشهوة، تبدو للاباء، كانحراف حقيقي للوظيفة الغذائية، وشكلًا من أشكال التعلق المَرَضي بالجسد الإنساني وبواقعه الحسي.

هذه النزعة تبدو في العمق وثنية، لأن الذي ينقاد لها يكون قد اتخذ بطنه إلهًا؛ كما يقول القديس بولس: «إلهُهُم البَطْنُ» (في ٣: ١٩). هذا البَطِن الشَرِه يجعل من حواس الشم والذوق ومن كل الوظائف الغذائية محورًا لذاته، ويصبح، نوعا ما، محدَّدًا بها. كما أنه يجعل من الغذاء موضوع انشغاله الأساسي والمهم.

فالغذاء يحرِّك أفكاره وانتباهه ورغباته ويجعله ينسى الخيرات الروحية. هذا لا يعني أن الغذاء محتقَر، لأن المسيح يقول: «ليس ما يدخل الفم ينجِّس الإنسان» (متى ١٥: ١١) والقديس بولس يقول: «فإن كلّ خليقة الله حسنةٌ ولا شيءَ مرذولٌ مما يُتناول بِشكر» (اتيموثاوس ٤: ٤). ولكن في المقابل يجدر بنا احترام الغاية المزدوجة للتغذية: أولًا: الغاية الطبيعية التي تقضي بالحفاظ على صحة الجسد وقوته؛ وثانيًا: الغاية الروحية التي تقضي برفع الشكر للخالق تبعًا لقول القديس بولس: «إذا أكلتم أو شربتم أو عملتم شيئًا فاعملوا كل شيء لمجد الله» (اكو ١٠: ٣١). والسيد المسيح نفسه أعطانا المثل عندما شكر الله الآب قبل أن يوزِّع الغذاء على الجموع التي كانت تحيط به (متى ١٥: ٣٦؛ مر ٨: ٦؛ يو ٦: ١١—٢٣).

وبفعله هذا، يستعيد الإنسان حالته الفردوسية الأولى حين كان يتأمل الله من خلال مخلوقاته ويستعمل ما وهبه إياه الله استعمالًا شكريًا. وإن كان أكلُ ثمرة الخير والشر قد بدا لبعض الآباء كرمز جيد للخطيئة الجدية، فإن تناول المأكولات مع الشكر يبدو بالمقابل قادرًا، بشكل خاص، أن يمثل علاقةً للإنسان بالعالم لا يكون العالم فيها غايةً بحد ذاته، ولا حاجزًا بين الإنسان والله، ولا يُبعد الإنسان عن هدفه الروحي ودعوته الروحية؛ وإنما يحمل الإنسان على العودة من جديد لتسري فيه القوى الإلهية وبالتالي للاتحاد مع الله.

وكما النظام الغذائي، كذلك النظام الجنسي أيضًا، يحمل، في نظر الآباء، معاني روحيةً أساسية مرتبطة بشكل خاص بالقيمة التي يعترف بها الإنسان بجسده وبشخصه وبالآخر، وبعلاقة الإنسان بالله.

لم يكن استعمال الجنس موجودًا منذ البدء في الطبيعة الإنسانية؛ فهو لم يظهر في البشرية إلا بعد خطيئة الأجداد. ولكن التدبير الإلهي جعل منه مصدرًا مُؤمِّنًا لاستمرارية الجنس البشري. لهذا السبب يعترف الآباء، مقتدين بالقديس بولس في (عب ١٣: ٤ واكو ٧: ٨٢)، بشرعية الجنس الكاملة ضمن إطار الزواج، ويعتبرونه مباركًا من الله ومُبَرَّرًا كسائر الوظائف الطبيعية الإنسانية.

فضمن إطار الزواج، لا وجود للزنى الذي على المسيحي مصارعته والتغلب عليه. ولا تكمن هذه الشهوة (الزنى في إطار الزواج الشرعي) في استعمال الوظيفة الجنسية، وإنما في استعمالها المنحرف البذيء المخالف للغاية الطبيعية. هناك فساد في الاستعمال السيء للشهوة ابتغاءً للَّذة، أي عندما يجعل الإنسان من الشهوة الجنسية غاية للمتعة وتصبح هي الهدف في الإطار الزوجي. هذا الهدف منحرف ومَرَضي لعدة أسباب:

أولًا: لأنه ينفي إحدى الغايات الرئيسية للوظيفة الجنسية وهي التناسل والإنجاب. غير أن هذه الغاية — وإن كانت أساسية — فإنها ليست الوحيدة في نظر الآباء ولا الأهم:

ففي الجنس البشري قد يبدو الإنجاب نتيجةً طبيعية للاتحاد الجنسي أكثر مما هو هدفه بحد ذاته. (كما يبدو جليًا في خدمة سر الزواج في الطقس الأرثوذكسي: أعطهما ثمرة البطن وحسن التوليد والاتفاق التام...)

الاتحاد الجنسي هو في الدرجة الأولى أحد أساليب الاتحاد بين الرجل والمرأة، وهو أحد رسائل التعبير عن الحب المتبادَل. إذ يُترجَم هذا الحب على صعيدٍ ما في كيانهم، ونعني به الجسد.

فالحب إذًا هو الدافع الأول الأساسي للاتحاد الجنسي، بالإضافة إلى النِعَم والإحسانات الروحية التي يستطيع الإنسان أن يجتنيها من هذا الاتحاد في كنف الزواج بالارتباط مع الأساليب الأخرى للاتحاد الزوجي.

وهنا يجدر التوضيح أن الحب الزوجي، في المنظار المسيحي، يُرى كاتحاد «شخصين»، (أي كائنين بكلّيتهما: جسدًا ونفسًا وروحًا) في طبيعتهما الروحية وفرادتهما. هذا الاتحاد يتم في المسيح، وبهدف الملكوت، كونه مختومًا من حيث طبيعته وهدفه بنعمة الروح القدس المعطاة بسر الزواج المقدّس في الكنيسة. (أرسل نعمتك السماوية وأقرن عبديك...)

هذه النظرة تُخضِعُ الاتحاد الجنسي وسائر أساليب اتحاد الأزواج للبعد الروحي لكيانهم وحبهم. لذا فإن الاتحاد الجنسي يجب أن يُسبَق وجوديًا بالاتحاد الروحي الذي يعطيه

معناه وقيمته. وبهذا المعنى فقط يُمكن احترام غاية الاتحاد الجنسي وغاية طبيعة الأشخاص الذين يجمعهم بالعلاقة.

عندما يمارس الاتحاد الجنسي بمعزل عن إطاره الروحي، وطلبًا للمتعة الحسّية فقط، فإنه يشوِّه الإنسان، لا محالة، بإفساده بعمق الترتيب الطبيعي لعلاقته بالله وبنفسه وبالقريب.

في الدرجة الأولى تحرِّك الرغبة، الحصرية باللَّذة الجنسية – أي الشهوة الجنسية – الوظيفة الشهوانية عند الإنسان وتحولها عن الله الذي كان يجدر بها اعتباره هدفها الأساسي. وعندما تستحوذ الشهوة على الإنسان، بما تؤمِّن له من تمتع حسيّ، فإن هذا الإنسان يُحرَم من التمتع بالخيرات الروحية. وهكذا نرى أن الشهوة الجنسية كغيرها من الشهوات تؤدي إلى انعكاس القِيَم: تقدِّم اللحم (الجسد) على الذهن (الروح)، وتضع المتعة الحسّية مكان الله.

إن الاتحاد الجنسي في استعماله الطبيعي، كونه مُبَرَّرًا بسر الزواج ومُنزهًا وممجَّدًا روحيًا بالحب الروحي، يظهر مقتبلًا للقوى الإلهية ويحقق، على مستواه وبالتشابه، اتحاد المسيح بالكنيسة، ويكتسب بالتالي معنًى روحيًا ميستيكيًا (أسراريًا) (أف ٥: ٢٠–٢٣).

أما في الشهوة الجنسية، فيحصل العكس تمامًا إذ يحول الاتحاد الجنسي دون ملاقاة الله؛ إذ لا يعود تعبيرًا عن الحب

المثبَّت في الروح، وبالتالي عملًا مصبوغًا بالروح، ليغدو عملًا جنسيًا شهوانيًا، جسديًا محض، متقوقعًا على ذاته، ضعيفًا وبعيدًا عن كل سمّو.

فاللَّذة التي يسعى وراءَها الإنسان، كغاية في حد ذاتها، تُلغي الله؛ لأن الإنسان – وقد استحوذت عليه الشهوة الجنسية – يتخذ المتعة معبودًا، كما يتخذ الشَرِهُ والبَطِنُ الطعام معبودًا له. ونتيجة لذلك، وفي الدرجة الثانية فإن الإنسان لا يرى محور كيانه في صورة الله التي يحملها، وإنما يرى هذا المحور في وظائفه الجنسية فيصبح محدودًا بها إلى حد ما؛ تمامًا كما يصبح المستعبَد بشهوة البطن محدودًا بوظائفه الذوقية والهضمية. وهكذا يجد الإنسان نفسه وقد تحوَّل عن محوره الأساسي وصار يعيش خارج ذاته مقيّدًا. فالوظيفة الجنسية كونها غير خاضعة للحب الروحي، كما يجدر بها أن تكون، باتت تحتل مكانة كبيرة وحصرية عند الإنسان، وتستعيض عن الحب بالرغبة الغريزية الوحشية.

وهكذا، تصبح الروح عند الإنسان متذللة أمام جسده، بحسب قول القديس باسيليوس أسقف أنقرة، فينقلب ترتيب الوظائف الإنسانية ويحدث الخلل العميق في الكيان. بمعنى، أن الذكاء والإرادة والعاطفة تصبح في خدمة الرغبة الجنسية، سعيًا وراء اللَّذة، وتتنكر للذهن فلا تتلقى المعلومات منه أو تأتمر بأمره.

في الشهوة الجنسية تتحول الوظائف الجسدية، وفي مقدمتها الحواس، عن غايتها الطبيعية لتصبح أدوات للمتعة الجنسية. وهذا التحول يؤثر على الجسد بكليّته. من خلال التأكيد على «أن الجسد ليس للزنا» (اكو ٦: ١٣) يبيِّن القديس بولس بوضوح أن الإنسان يستعمل جسده بخلاف الطبيعة عندما يستسلم لهذه الشهوة.

وعندما يعتبر الإنسان جسده أداة للَّذة الجنسية يُنكر بُعدَه الروحي وهدف وجوده السامي، ويزدري صورة الله التي خُلق على مثالها، ويصبح بالتالي «مهملًا للطبيعة البشرية»؛ فينسى ما هو بالطبيعة مقدَّسًا ومؤَلَّهًا، و«يفسد هيكل الله» (اكو ٣: ١٧)، ويجعل من هيكل الروح القدس ومكان الصلاة وَكر لصوص، ويحوِّل إلى زانٍ ذاك المدعو مع النفس لشركة الزواج مع المسيح، في الكنيسة في سر الزواج الذي هو إيقونة لهذه الشركة (اكور ٦). في الشهوة الجنسية، يتجاهل الإنسان إرادة الله في ما يتعلق باستعمال جسده (اتسا ٤: ٣—٧) «فيخطيء إلى جسده» (اكور ٦: ١٨) و«يرذلُ اللهَ نفسَه». (اتسا ٤: ٨).

إن هذه الاعتبارات حول الجسد يجب ألَّا تُنسينا أن هذا الأخير، في كثير من الأحيان، لا يتدخل في الشهوة الجنسية مباشرة، أو بالأحرى يأتي دوره ثانيًا في أحوال معينة. **فالشهوة الجنسية مصدرها نفسيًا قبل أن يكون**

جسديًا. وإن كان صحيحًا أنه في بعض الحالات يمكن للرغبة أن تتولد في النفس من خلال نزوات جسدية، غير أن الصحيح هو أن النفس هي التي تحتفظ بالمبادرة، بمعنى أنها تمتلك القدرة على قبول نمو هذه النزوات أو على العكس قطع دابرها.

في كل الأحوال، تجدر الإشارة إلى أن الشهوة الجنسية قد تُمارَس بالفكر وذلك من خلال التمتع بالصور. وبغياب هذه الصور وتَولُّدِها عبر الحواس أو الذاكرة، تستطيع المخيلة أن تختلقها بدافع الرغبة مما يؤدي إلى هَلْوَسات حقيقية. وهكذا تحمل الشهوة الجنسية – التي تستبدّ بإنسان ما – هذا الإنسان إلى عالم الأوهام والخيالات وتغرّقه في كون زائف.

الحب هو الانفتاح على الآخر وبذل الذات من أجله. من يحب يتحد بالآخر ويعطيه ذاته ويتلقى بالمقابل الذات الأخرى. لذا فكل مُحبٍ يغتني وينفتح بملء كيانه على اللانهاية الإلهية، إذ أن الحب يتغذى بالنعمة ويجد غايته في الملكوت.

أما الشهوة الجنسية فهي على العكس تكشف عن حب أناني للذات. وهي تُغلق على الإنسان – الذي تتملكه – المنافذَ، وتعزله كليًا عن الآخر؛ وتمنع كل تبادل حقيقي؛ إذ أن الإنسان الشهواني لا يسعى إلا وراء مصلحته، فلا يعطي الآخر شيئًا بل يريد أن يتلقى منه ما يتوافق مع رغبته

الشهوانية. وهو يعتبر ما يتلقاه تحقيقًا لرغبته الخاصة وليس عطيةً أو هبةَ من الآخر. وقد يَهبُ نفسَه الآخر لأن هذا الأخير وسيط بينه وبين ذاته.

وهكذا فإن الشهوة الجنسية تأسر الإنسان في «الأنا»، في العالم المحدود المُغلق حصريًا، وتعزله كليًا عن العالم اللامتناهي للحب بالروح مستسلمًا لغرائزه وأوهامه

وعندما تكون الشهوة الجنسية تمتعًا بالتصوُّر الخيالي للآخر، فلا يعود هذ الآخر موجودًا «كشخص» أو «كقريب»، وإنما كشيء وهمي خيالي مبتكر من تصورات شهوانية.

عندما تمارس الشهوة في علاقة مباشرة مع شخص معيَّن واقعي موجود فإنها تُحدث تحجيمًا لهذا الأخير. «فالشخص» – في الشهوة الجنسية – لا يُلاقى «كشخص» ولا يُعتبر في بُعده الروحي، في حقيقته الأساسية كخليقة على صورة الله، بل يجد نفسه محدودًا بمظهره الخارجي؛ وأكثر تحديدًا بما يمكن من هذا المظهر الخارجي أن يتجاوب مع رغبة الشهواني في المتعة، ويصبح بالنسبة لهذا الأخير أداة للمتعة ليس إلا. وفي بعض الحالات، يُنكَر البُعد الداخلي والكياني لهذا الشخص، ولا يُلتفَت إلى الضمير والإرادة والعاطفة السامية التي هي أشرف وأسمى من المستوى الجنسي.

الشهواني يتجاهل حرية الآخر، وحتى رغبة هذا الأخير؛ إذ لا يهمه سوى إرضاء رغبته الخاصة التي تغدو حاجة

ملِّحة لا يستطيع الفكاك منها. ومن هنا فالشهواني لا يعترف بالآخر، ولا يحترم خصوصيته والطابع الخاص لواقعه الشخصي. وعندما ينحدر الناس، بفعل الشهوة الجنسية، إلى البُعد السائب والحيواني للشهوانية الجنسية فإن البشر يصبحون عندها سلَعًا أو أشياء مفروضة للتبادل. فأين حرية الآخرين؟ وأين تجلّي المجالات السامية للكيان؟ إن الإنسان تحت تأثير الشهوة الجنسية يرى القريب لا كما هو وإنما بشكل مغاير لما هو عليه فعلًا. وبتعبير آخر، يرسم صورة خاطئة لأولئك الذين تجمعه بهم الشهوة. إذ ذاك تمسي جميع الروابط التي تشد الشهواني بالآخرين فاسدة منحلة.

الفضيلة التي تقابل الشهوة الجنسية هي العفة بالمعنى الضيّق للكلمة. ويمكن التمييز بين نوعين للعفة: العفة ضمن إطار الرهبنة والعزوبية والترمل، والعفة ضمن إطار الزواج.

تجدر الإشار إلى أنه – في الإطار المسيحي – لا يمكن للجنس أن يأخذ معناه ويمارَس بشكل صحيح وسليم إلا في إطار الحب الزوجي. **لذلك فهو ملغى أصلًا من العزوبية وحياة الرهبنة.**

إن فضيلة العفة، التي تعارض، بمعناها الضيق، الشهوة الجنسية، تفترض امتناعًا تامًا عن كل رغبة جنسية وفعل جنسي. وهذا الامتناع يفترض – في المقابل – كبحًا كاملًا

للنفس، أي تحكمًا وقمعًا كليًا وكاملًا للرغبات الجنسية.

انطلاقًا من كون الجنسانية مرتبطة بنمو وتكاثر الجنس البشري، فإنها تأخذ شكل غريزة قوية متأصلة بعمق في الطبيعة البشرية الحالية، مما يجعل الامتناع الكلي عنها صعب التحقيق ويفسِّر قساوة وصعوبة الصراع المتوجب خوضه ومُدَّته.

وبما أن الشهوة الجنسية هي شهوة يساهم الجسد في إثارتها وتحقيقها، فإن علاجها يتطلب – إضافة إلى العلاجات الروحية – ممارسة الاعتدال الجسدي؛ وهكذا فإن الأصوام و«السهرانيات» والعمل المضني وجميع أنواع النسك التقليدية التي تذلِّل الجسد وتضبط نزواته هي وسائل أساسية لمجابهة التجارب وكبح جماح النفس ومحاربة هذه الشهوة الجنسية والامتناع عنها. إلا أن هذه الوسائل – على أهميتها – لا تكفي وحدها للتخلص من هذه الشهوة. ويعود السبب الأول في ذلك إلى أن مقرّ الوظيفة الجنسية ليس الجسد فقط وإنما النفس أيضًا. فالجنسانية هي نفسية بقدر ما هي جسدية. لذلك ينبغي محاربة الشهوة الجنسية على الصعيد النفسي بالمقدار نفسه – أو أكثر منه – على الصعيد الجسدي. ويُجمع جميع الآباء **أن العفة لا تقتصر فقط على كبح جماح الجسد بل تتعداه إلى النفس وتطهيرها من كل رغبة أو خيال دنس.**

ولأن الاشتهاء الذي يتم في الجسد، لا ينبع من الجسد. **فمبدأ العفة هو في النفس، وبشكل أساسي في «نقاوة القلب»**. فبحسب (مت ١٥: ١٩) فإن الرغبات والأفكار الشهوانيّة والخيالات والأوهام تنبع من القلب. من هنا فإن العلاج الناجع للشهوة الجنسية يكمن في حفظ القلب. هذا التمرس الذي يفترض التمييز واليقظة الروحيين، يقتضي طرد الأفكار والتخيلات السيئة لحظة تفتحها، ساعة تكون مجرد إيحاءات، وذلك لتجنب قبولها والتمتع بها وخشية افساح مجالٍ لها في النفس ثم في الجسد لاحقًا.

ومن البديهي القول أنه ينبغي أن تترافق يقظة القلب مع الصلاة – صلاة الذهن والقلب والجسد –، **لأن الإنسان لا يستطيع التغلب بقواه وقدراته الخاصة ودون مساعدة الله على هوى تكمن قوته في كونه يتغذى من غريزة متأصلة بعمق في الطبيعة البشرية ومرتبطة بشكل مباشر بغريزة البقاء** (استمرارية الحياة).

إن التعفف الرهباني الكامل يأخذ معناه في أساس وغاية الحياة الرهبانية التي هي تكريس الذات الكلي لله. فالراهب لا يتزوج حتى لا يكون له انشغال آخر أو اهتمام آخر سوى الله، كي يُكرِّس له وحده كل طاقته في الرغبة والحب وكل قوته وذهنه، وهذا يبدو صعبًا في الحياة

الزوجية أكثر منه في الحياة الرهبانية، كما لاحظه الرسول بولس (اكو ٧: ٣٢–٣٥).

بهذه العفة الكلية يستعيد الراهب الحياة الفردوسية للطبيعة البشرية. هذه الحالة التي تجعله مشابهًا للوضع الملائكي وتمثُّل الحياة السماوية، حسب قول السيد المسيح: «في القيامة لا يزوجون ولا يتزوجون بل يكونون كملائكة الله في السماء» (متى ٢٢: ٣٠).

لذلك يعتبر الآباء أن لهذا الوضع الرهبني (الحياة الفردوسية) تفوقًا، لا شك فيه، نسبةً للزواج. ويبدو لهم الأكثر كمالًا بين الاثنين.

غير أن هذا لا يعني أن المسيحية تدين أو تحتقر الزواج: فالآباء إلى جانب تغبيطهم سمو العذرية والعزوبية التي يمارسها الرهبان، يُعلنون على الملأ قيمة الزواج الذي برَّره الرب يسوع المسيح نفسه بحضور عرس قانا الجليل واجتراحه أولى أعجوبة له هناك (يو ٢: ١–١١). كما تجدر الإشارة إلى أن أكثر كتابات الآباء حول العذرية تتضمن بشكل موازٍ تغبيطًا لها وتبريرًا مقدسًا للزواج.

ضمن إطار الزواج، يبقى للعفة معنى، حتى إنها تشكل فضيلة يجدر ممارستها وتطبيقها في الحياة الزوجية. غير أن طبيعة العفة في الزواج تختلف جزئيًا عن تلك التي توافق العزوبية. ففي حالة العزوبية تفترض العفة انقطاعًا تامًا.

أما ضمن إطار الزواج المسيحي، وبسبب ميزته الآحادية الصارمة، فإن هذا الانقطاع غير مفروض إلا تجاه أي ممارسة جنسية خارج الزواج، مع الاعتبار أن كل شكل منحرف من أشكال الجنس مُستبعَد مُسبَقًا.

«فالعفة الزوجية» التي يذكرها الآباء تيمنًا بالرسول بولس عندما يوصي: «ليكن الزواج مكرّمًا عند كل واحد والمضجع غير نجس (عب ١٣: ٤) لا تعني «الانقطاع عن الجنس». فالاتحاد الجنسي ينتمي بشكل أساسي إلى الزواج. ويقول القديس بولس بوضوح كافٍ: «ليُوفِ الرجل المرأة حقها الواجب وكذلك المرأة أيضًا الرجل». ليس للمرأة تسلط على جسدها بل للرجل. وكذلك الرجل أيضًا ليس له تسلط على جسده بل للمرأة. لا يسلب أحدكم الآخر إلا أن يكون على موافقة إلى حين، لكي تتفرغوا للصوم والصلاة ثم تجتمعوا أيضًا معًا. (اكو ٧، ٣، ٥).

الانقطاع أو الابتعاد ضمن الحياة الزوجية وقتيٌ ومرتبط بواجبات روحية، كما ينص على ذلك تعليم القديس بولس.

ويذهب القديس غريغوريوس النِّيصي إلى حد القول «إن الذي يمارس ضبط النفس بتطرف هو مريض الضمير لأنه يحتقر الزواج». (اتيمو ٤: ٢)

الاتحاد الجنسي العفيف موجود إذًا، إذ من الممكن للزوجين أن يتحدا «دون خيانة قواعد العفة في اتحادهما»،

كما يذكر القديس كليمنضوس الاسكندري الذي يذهب إلى حد القول في موضوع الذين يذمّون الاتحاد الجنسي: «بما أنهم يجدون العلاقات الجنسية، التي هي عِلّة وجودهم، غير طاهرة ودنسة فكيف ينجون هم من الدنس»؟ ويذكر القديس كليمنضوس نفسه «أن الزواج والحياة الروحية يبرّران استخدام الجنس: «بالنسبة لأولئك الذين تبرروا (تطهروا) فالزرع مقدس. ويجب أن لا يكون الروح وحده مقدسًا (مطهرًا)، وإنما أيضًا العادات، والجسد، والحياة».

والجنس ليس سيئًا بحد ذاته، ولكن الأمر مرتبط بطريقة استعمالنا له. «عندما تكون الممارسة جيدة وعفيفة يكون الهدف في النهاية جيدًا. وعلى العكس فعندما تكون الممارسة سيئة ومنحرفة يكون الهدف سيئًا». يقول القديس ماثوذيوس الأوليمبي.

عند تحليل الشهوة الجنسية نتوقف عند سوء استعمال الوظيفة الجنسية، إذ يتم استعمالها بغية المتعة الحسّية فقط. وهذا ما يمثل انحرافًا في هذه الوظيفة التي تهدف أصلًا إلى التناسل، وإلى أن تكون إحدى وسائل التعبير عن الحب الذي يُكنّه الزوج لزوجته وبالعكس، بالارتباط مع سائر طُرُق الاتحاد وخاصة مع البعد الروحي له الذي يقضي أوّلًا باستعادة هذا الهدف الطبيعي والسويّ للاستعمال الجنسي.

المبدأ الأوّل بالنسبة للزوجين هو أن لا يتحدا بغية المتعة الحسّية، وأن لا يجعلا منها هدفًا وغاية لاتحادهما. يجب أن يحرصا على أن لا يقعا تحت سيطرتها، وعلى أن لا يتعلقا بها، أو يسعيا وراءَها، حتى يتوصلا في النهاية إلى أن «لا يشعرا تجاهها بأي إغراء أو تعلق». (القديس كاسيانوس (conf XII, 10

هذا لا يعني رفض أو إبعاد المتعة المرتبطة طبيعيًا بالاتحاد الجنسي، وإنما يعني فصلها عن الهدف في الزواج، ورفض اعتبارها الأساس المطلق. فاللَّذة يجب أن تأتي، نتيجة للاتحاد الزوجي، **كشيء يُعطى زيادةً أو إضافة على ذلك.**

وهكذا يجب على الاتحاد الجنسي أن يحتلَّ مكانًا في إطار الحب الزوجي المتبادل، وأن يحقِّق على مستوى الأجساد اتحادًا مماثلًا للاتحاد الحاصل على مستوى النفوس، جاعلًا هذه الأجساد — باتحادها الكامل — «جسدًا واحدًا» (مز ١٠:٨؛ أف ٥:٣١) ونفسًا واحدة وروحًا واحدًا بالوقت عينه.

العفة الزوجية تفترض إذًا أن لا يشكّل اتحاد الأجساد بين الزوجين هدفًا أساسيًا ولا غاية بحد ذاته، وإنما أن تكون الأجساد متحدة وخاضعة بشكل تام لاتحاد الزوجين العاطفي والفكري معًا، وبشكل أخص لاتحادهما الروحي.

ويقول القديس باسيليوس أسقف أنقرة في هذا الموضوع: «عندما يجمعُ العقلُ النفوسَ تحت سيطرته ويجعل بينها

رباطًا لما هو أساسي بشكل واضح، فمن الطبيعي أن يترافق هذا الاتحاد مع الاتحاد الشرعي للأجساد التي تسكن فيها (النفوس). أما عندما لا تكون النفوس مربوطة في نية صالحة وواضحة، فالأجساد، التي لا تعمل إلا سعيًا وراء اللّذة، تجر النفوس الكامنة وتحضها للرذائل التي تحركها (الأجساد) فتفسد الزواج وتجعل من الاتحاد الجنسي غير شرعي كونه مرتبط فقط بالشهوة الجسدية الساقطة».

وتفترض العفة الزوجية أيضًا أن لا تسيطر الرغبة والدوافع الجنسية على الزوجين وأن لا يكون اتحادهما محكومًا منهما. ويضع القديس كليمنضوس الاسكندري مبدأً مفاده: «عدم فعل أي شيء بدافع من سلطة اللّذة وسيطرتها فقط».

ليست الغريزة مؤهلة لترؤس الاتحاد إذ أنها تعبير غير موضوعي للطبيعة البيولوجية، وكذلك الشهوة؛ إنما الحب في بُعده النفسي والروحي هو المؤهِّل لذلك. وفي هذا المعنى تفترض العفة الزوجية اعتدالًا معينًا، يقضي بضبط النفس للتمكن من كبح الحركات الغريزية وتهدئة الرغبات والابتعاد عن كل فكرة أو تخيل قد يكون مرتبطًا بها.

وفي هذا الحال يوصي القديس غريغوريوس النِّيصي باستعمال الجنس باعتدال وضمن حدود، «بحذر وحشمة». ويشدد القديس غريغوريوس النزنيزي على «ضرورة الاتزان

وتجنب افساح مكانة كبيرة للجسد». وهذا ضروري حتى لا يصبح الاتحاد وسيلة لارضاء الرغبات، ليس إلا ولاحترام شخصية وحرية الشريك وعدم الوقوع في خطأ مقولة: «الإنسان لحم ودم»؛ على الإنسان أن يُعطي الأولوية في حياته، وخاصة في الحياة الزوجية، لما هو روحي. «فالخطر ليس بقليل»، كما يقول القديس غريغوريوس النِّيصي (في كتابه عن البتولية مقالة VII)، إذ أن الإنسان «المخدوع بتجربة اللَّذة الشهوانية، يصبح شهوانيًا لا يقدِّر أي خير، سوى ما يتذوقه جسديًا بشهوانية، ويُدير ذهنه كليًا عن الخيرات فوق الجسدية، مطاردًا بكافة الوسائل ليجعل من كل خير وسيلة لمتعته الخاصة، لدرجة أنه يصبح مُغَلِّبًا حب اللذات على حُبّ الله». (٢تيمو ٣: ٤)

إن قوة العادة التي تربط الإنسان باللَّذة مرعبة تبعث على الخوف. يذكر القديس غريغوريوس النِّيصي أمثلة عدة أشخاص «امتلكوا هذه الخبرة وأداروا قدرتهم على الرغبة نحو هذه الأشياء وحوَّلوا اندفاع فكرهم نحوها متعامين عن الحقائق الإلهية، ففتحوا مجال كيانهم الداخلي على مصراعيه للشهوات وأقلعوا عن كل تحرك نحو الحقائق العلوية، فانعكس مسار هذه الرغبة نحو الشهوات». من هنا كانت وصية القديس: «بإعطاء الأولوية في الزواج للاهتمام والرغبة بالالهيات».

للشهوة الجنسية ميزة خاصة تعمل على فصل الإنسان عن الله. أما العفة فعلى العكس لها غاية معاكسة وهي جمع الإنسان بالله. من هنا نفهم قول القديس يوحنا السلمي: «العفة هي اتحاد حميم بالله». (35 وXV) ففي الشهوة الجنسية يتكرس الإهتمام للحقائق الجسدية الشهوانية سعيًا وراء المتعة، في حين أن أهم أهداف العفة هي استعادة الإنسان اهتمامه السوي والطبيعي بالله؛ فالعفة في الزواج تهدف أساسًا إلى تحقيق تنظيم للرغبة بحيث لا تُستهلك في الجنسانية فتُستنفذ الرغبة لدرجةٍ يتوقف فيها الإنسان عن اعتبار الحقائق الروحية هدفًا أساسيًا. **واكتساب العفة يكمن في تحويل الرغبة حتى يحل الحب الروحي محل الحب الجسدي الشهواني.** من هنا يُفهم تأكيد القديس يوحنا السلمي على أن «الطاهر يردُّ العشق بالعشق ويطفئ النار الهيولية بالنار اللاهيولية». (XV. 2)

في الحياة الزوجية حيث الحب الجسدي صفِيقٌ تجاه القوى الإلهية، لأن الشهوات الجنسية تدل ضمنًا على حب للآخر خارج الله، هو حب شهواني محط. أما العفة فتُحدث تغييرًا في الحب وترفعه إلى المستوى الروحي فيصبح شفافًا معاينًا لله وتعطيه معنًى سريًا، (أف ٥: ٣٢) إذ تسمح له بالتشابه وفهم سر حب المسيح للكنيسة، كما جاء في رسالة القديس بولس إلى أهل أفسس، والتي

تُقرأ في خدمة الزواج الارثوذكسي: «أيها الرجال، أحبوا نساءَكم كما أحب المسيح الكنيسة» (أف ٥: ٢٥)؛ و«الرجل يلازم امرأته، فيصيران كلاهما جسدًا واحدًا. إن هذا السر لعظيم هو، وأنا أقول هذا بالنسبة إلى المسيح والكنيسة». (أف ٥: ٣١—٣٢)

VIII. الجسد في الصلاة

ذكرنا سابقًا «صلاة الجسد»: وهي تعني حركات وأوضاع الجسد خلال الصلاة بدءًا من رسم إشارة الصليب وانتهاءً بالسجود على الركبتين.

في الكنائس الأورثوذكسية، نرى المؤمنين يُكثرون من رسم إشارة الصليب (لثلاث مرّات أحيانًا). وفي بعض المناسبات، يسجدون سجدات صغيرة تسمى «مطانيات» يَحنون فيها الظهر والرأس، ثم ينهضون واقفين راسمين إشارة الصليب. كما أنهم أحيانًا يُبقون جسدهم منحنيًا لبعض الوقت، أو يسجدون سجدات كبيرة فيها يركعون ويضعون أيديهم على الأرض ويلامسون الأرض بجباههم ثم ينتصبون ويرسمون إشارة الصليب.

هذه الحركات والأوضاع، التي قد يعتمدها المؤمن عندما يصلي خارج الكنيسة أيضًا، تشهد أن الجسد يشارك بانسجام مع النفس في الصلاة وِفق طريقته الخاصة وطبيعته المميّزة.

غير أننا نُضيف هنا أن الجسد يزوِّد النفس بقواه الخاصة أثناء الصلاة، ويتخذ أوضاعًا تتلاءَم مع هذا النشاط (الصلاة). وقد تقضي بعض الأوضاع بالبقاء دون حراك في أوقات التركيز الكبير. وقد يمارس وظائفه المختلفة أو على العكس يكبحها، كأن يُغمض حواسه إزاء التأثيرات الخارجيّة، بغية تعزيز الصلاة. وهكذا تبدو الصلاة واحدة من النشاطات المشتركة للنفس والجسد معًا. هذا صحيح بشكل خاص في الصلاة المنتشرة جدًا في الشرق المسيحي والمعروفة باسم صلاة الرب يسوع، أو صلاة القلب، والتي تتميّز بتردادٍ دائمٍ للعبارة التالية: «ربي يسوع المسيح، ابن الله، ارحمني، أنا الخاطئ». هذا الترداد يترافق مع طريقة نفسيبدنية (Psycho Physique) ذات صفات عقليّة وبدنية معًا، ترتكز على خبرة عدة قرون وينسبها البعض إلى الرسل. غير أن الروحيين، من التيار الذي يقال له الهدوئي، قد حدّدوا شكلها بأقصى دقة (في القرنين الثالث عشر والرابع عشر؛ نذكر منهم القديسين غريغوريوس بالاماس، غريغوريوس السينائي،

مكسيمس الكافسوكاليبي). وهذه الطريقة تجمع ثلاثة أهداف رئيسية:

١. إشراك الجسد في الصلاة والسماح له بتلقي ثمارها في الروح.

٢. التشجيع على الصلاة المستمرة، والسماح للمؤمن بتطبيق أفضل لوصية السيد المسيح لتلاميذه: «صلوا دون انقطاع». (لو ٢١: ٣٦)، ويذكّر بذلك الرسول بولس في (اتيمو ٥: ١٢)

٣. التشجيع على التركيز والانتباه واستجماع الفكر.

إن استجماع الذهن يعني —وفقًا للروحانيّة الهدوئية— جذب الذهن إلى القلب. ولكي نفهم معنى هذا الكلام، يجب أن نعلم أن كلمة «قلب» في لغة روحانيّة الشرق المسيحي تشير إلى حقيقتين: حقيقة روحية وحقيقة مادية. فالقلب يدل من جهة —بحسب المعنى الوارد في العهد الجديد— على الإنسان الداخلي، وعلى مجموعة وظائف النفس، وبشكل أكثر تحديدًا على جذورها؛ فالقلب هو المركز الوجودي للإنسان. «طوبى لأنقياء القلوب، فإنهم يعاينون الله» (متى ٥: ٨).

ومن جهة أخرى، فإن القلب يعني — حسب المعنى الشائع — العضو الخافق دومًا وأبدًا. غير أن الآباء الهدوئيين قد استنتجوا بخبرتهم أن هناك توافقًا وتشابهًا بين القلب

بمعناه الروحي والقلب الطبيعي محور الجسد ومبدأ الحياة. فهما، وبفضل وحدة النفس والجسد في المركّب البشري، مرتبطان بعلاقة وثيقة؛ إذ أن مقرَّ الأول يكمن في الثاني، وما يؤثّر على الواحد يؤثّر على الآخر أيضًا، وإن كان القلب الروحي بطبيعته مستقلًا عن القلب الجسدي.

الذهن نفسه هو أحد أعضاء القلب الروحي وأهمها، لدرجة أنه يسمى أحيانًا «قلب» بالكنية، وإن كانت تسمية «عين القلب» المعطاة له غالبًا توافقه أكثر.

وإن كان بطبيعته غير جسدي ومستقلًا عن الجسد فإن مقره هو في القلب الجسدي المادي. غير أنه وبسبب الخطيئة الجدّية، انفصل الذهن عن القلب وبات يجول ويتشتت بأفكاره خارج نطاق هذا الأخير، وبالتالي خارج نفسه.

ليس هناك من تناقض، لأنه وإن كان مقر الذهن – بحسب طبيعته – يكمن في القلب، فإن الذهن يبتعد عادة عنه عندما يمارس نشاطه المزدوج الذي يسميه القديس ديونيسيوس «تحرّكًا في خط مستقيم» مرتبطًا بعمل العقل الذي مقره الدماغ. هذا من خلال النشاط الأول للذهن.

أما من خلال النشاط الثاني، والذي يطلق عليه القديس ديونيسيوس اسم: «الدائري»، فهو النشاط الأفضل والأكثر اختصاصًا بالذهن لأنه لا يجول في الخارج وإنما يدخل إلى ذاته ويبقى متحدًا بالقلب محفوظًا من أي انحراف.

بهذا النشاط الثاني للذهن يجب على الصلاة أن ترتبط.
وحتى نستطيع التكرّس الكلي للصلاة، ينبغي أن نجمع الذهن المشتت في الخارج ونعيده إلى الداخل، أي أن ندخل الذهن إلى القلب ونبقيه هناك.

إن الآباء الهدوئيين باستنادهم إلى العلاقة التي تربط القلب المادي الجسدي بالقلب الروحي يُشيدون بالطريقة النفسيبدنية التي تسمح لمن يمارسها بالتوصل بسهولة إلى «ضبط غير الجسدي في المقر الجسدي» كما يقول القديس يوحنّا السلّمي (XXVI, 7).

هذه الطريقة تقضي في الدرجة الأولى بتركيز النظر على مركز القلب مع إبقاء الرأس منحنيًا والذقن ملامسًا الصدر والعينين مغلقتين. وفي الدرجة الثانية تقضي هذه الطريقة بابطاء ايقاع التنفس وحبس النَفَس قليلًا. وفي الدرجة الثالثة تقضي بجمع الذهن مع النَفَس وارغامه على الدخول إلى الصدر حيث مركز القلب.

فضلًا عن أنها تشجع على التركيز والانتباه واليقظة، فان هذه الطريقة تسمح بتحقيق استمرارية الصلاة وذلك بربطها بالايقاع التنفسي وبالتالي بجعلها «تنفُّس النفس».

هذه الطريقة لا تخلو من المخاطر كونها تُشرك الإيقاع التنفسي وبالتالي إيقاع القلب، لذا ينبغي ممارستها باشراف أب روحي متمرس عليها. وإذا مورست بشكل صحيح

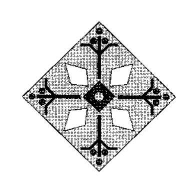
فان لها نتائج إيجابية، ليس فقط للنفس وإنما أيضًا للجسد كونها تهدّئه وتجعله منسجمًا بسلام وعمق مع النفس. ونظرًا للأهمية التي تعطيها للجسد، ولطابعها المُتقن، ولبعض تأثيرها على النفس والجسد معًا، فإن هذه الطريقة تُقارن أحيانًا «باليوغا»، ولكن في اليوغا فالطريقة المتبعة هي تقنية محض تبلغ حكمًا أهدافها المنشودة. وهذه التقنية تشكل جوهر اليوغا؛ أما الطريقة النفسيبدنية في الصلاة الهدوئية فليس لها سوى دور مساعد.

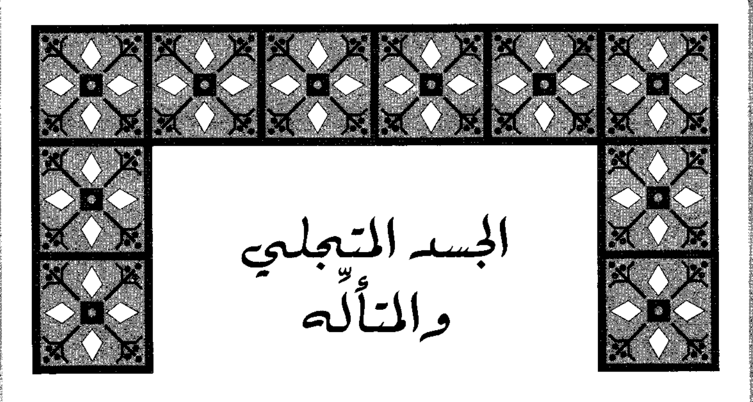
لا يمكن لأي طريقة تقنية أن تعطي بنفسها نتائج روحية، إذ أن هذه النتائج لا يمكن أن تكون ثمارًا الا للنعمة الالهية. ولاقتبال هذه النعمة، يجب قبل كل شيء الثبات بالإيمان والوَرع والميول الفاضلة التي يُبديها الإنسان تجاه الله في الصلاة. ولا تأخذ «صلاة الرب يسوع» أو «صلاة القلب» ملء معناها وقيمتها الا من خلال اتحادها الحميم بالحياة الروحيّة ككل. فالانتباه، واليقظة، وانسحاق القلب، والتواضع وحب الله لها دورها الأساسي الذي لا يُستغنى عنه لولوج صلاة القلب، كما يشهد بذلك الآباء جميعًا.

هذه الصلاة تتطلب في الوقت نفسه خَوضَ معركة قاسية ضد سائر الشهوات حتى بلوغ اللاهوى، إضافة إلى تطبيق كافة الفضائل المسيحيّة بشكل متلازم. كما لا يمكن فصلها

عن الممارسة الفعلية لسائر الوصايا الإلهية والحياة الليتورجية وممارسة سائر الأسرار الكنسية المقدسة في كنف الكنيسة.

بعد أن وضعنا هذه الطريقة ضمن حدودها، يبقى صحيحًا أنها تعيد إلى الجسد ملء المكانة التي يجب أن يحتلّها في الحياة الروحية. وتؤمّن للجسد والذهن، اللذين انفصلا بسبب الخطيئة، إمكانية استعادة اتحادهما الروحي العميق على أعلى مستوى؛ علمًا أن غاية هذا الاتحاد هي التسبيح لله والاتحاد به بكامل كيانه وتحقيق الوصية الأولى للمسيح «أحبب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل ذهنك ومن كل قدرتك (مر ١٢، ٣ لو: ١٠، ٢٧).





الجسد المتجلّي والمتألّه

I. تأثيرات الحياة الروحية على الجسد

إنّ للحياة الروحية – التي تسمح للمسيحي بتلقّي النعمة نفسًا وجسدًا – نتائج إيجابية كثيرة للنفس والجسد معًا. فالجسد ينطبع مباشرة بالتنظيم، والتوحيد، والسلام، التي كلها تترسخ في النفس بفعل الحياة الروحية. وهذا ما نلمسه في «صلاة القلب». وبفعل اتحاده بالله واستيعابه النعمة التي يتلقاها من لدنه، ينطبع المسيحي إلى حد ما بصفات الله ومزاياه.

وعندما تشارك النفس في السلام الإلهي وفي وقار النعمة، فإن هذا السلام وهذا الوقار ينتقلان إلى وظائف

الجسد؛ وعندها ينتقل إلى الجسد الجمال الإلهي المنعكس من النفس فيشع الجسد بدوره ويتلألأ.

إن حضور الروح القدس، الذي يُطلق عليه القديس ايريناوس صفة «مجدِّد الشباب»، يطبع الشخص بكامله. لذلك نرى أن الكثيرين من الروحانيين يتقدمون في العمر ويحتفظون بشباب مدهش وأجساد قوية نشيطة. لقد أُعطي للبعض منهم أن يُظهروا في أجسادهم الصحة التي وجدوها في نفوسهم. يقول القديس يوحنا السلّمي: «عندما يتحد الإنسان ويمتزج داخليًا بالحب الإلهي، يسطع على جسده — كما بفعل مرآة — بريق وصفاء نفسه، تمامًا كما حصل مع موسى الذي بعد أن تشرّف بمعاينة الله سطع وجهه بالنور».

ويضيف القديس يوحنا السلّمي: «أعتقد أن أجساد أولئك الأشخاص، الذين أصبحوا منزهين عن الفساد، لا تتعرض للأمراض كسائر الناس لأنهم إذ تطهروا بهذه الشعلة الكلية الطهارة للحب الإلهي لا يعودون معرَّضين لأي فساد.» **والذي يعيش في حميمية الله يستعيد إلى حد ما الحالة الفردوسية، إذ يعود باستطاعته بلوغ اللاهوى في هذا العالم. أما عدم الفساد وعدم الموت فموعودٌ بها كحقائق آتية.**

إن حياة القديسين تُظهر بطرق عدة أن أجسادهم التي اقتبلت الطاقات الالهية لا تكشف عن مصيرها الذي يسمو على مصير المادة العادي؛ وإنما نراها غير خاضعة لنواميس الطبيعة، منذ الآن، كما تُظهر بعض الظواهر المدهشة العجيبة كالارتفاع في الهواء، والسير على المياه، والرؤية من بعيد، والتواجد في عدة أمكنة في الوقت نفسه، والبقاء على قيد الحياة بواسطة المناولة المقدسة دون سواها من الطعام. هذه الظواهر لا قيمة لها بحد ذاتها، وإنما هي علامات تشير إلى أن العالم الآخر – عالم الملكوت – هو حقيقة يبدأ المستحقون بلمس جزء من خيراته على الأرض ليس فقط في نفوسهم وإنما في أجسادهم أيضًا.

II. الجسد المتجلي والنعمة

إن إشعاع النور الإلهي غير المخلوق البادي على وجوه وأجساد بعض القديسين، بفعل وجود الروح القدس فيهم، يماثل خبرةً مماثلة لتجلي الرب إن بالنسبة للذين حازوه أو للذين أُعطي لهم أن يعاينوه. فالقديس يُظهر في جسده الطاقات الإلهية التي تلقاها بفعل النعمة والتي

كان المسيح يستمدها من طبيعته الإلهية. والقديس يشهد بذلك للتأله الذي سيعيشه المستحقون بعد القيامة؛ إلا أنهم يتلقون منذ الآن أجزاء منه كهبات من الله على قياس درجة كمالهم الروحي.

ويشدد القديس مكسيمس المعترف أن الجسد يتأله مع النفس بطريقة توافقه. وهو يصف «الإنسان المتأله بفعل النعمة، الباقي انسانًا بكامله نفسًا وجسدًا بسبب الطبيعة، والصائر إلهًا بكامله، نفسًا وجسدًا، بفعل النعمة والاشراق الإلهي، قدر استطاعته، والمجد المغبوط الذي يسمو على كل إدراك».

III. شهادة البقايا

إن جسد القديسين يشهد حتى في الموت على انتمائه إلى الملكوت مع بقائه في هذا العالم بانتظار القيامة، ويشهد على استمرار وجود الطاقات الإلهية فيه، هذه الطاقات التي تغلغلت فيه وحوّلته. فغالبًا ما يبقى هذا الجسد عادم الفساد، فلا ينحل ولا ينتن كسائر الأجساد، وإنما يبقى دون تغيير ويفيض عطورًا زكية.

بواسطة هذه الطاقات الإلهية التي يستمر وجودها في البقايا، يستمر القديس باجتراح العجائب أو يُظهر أن الله أعطاه أن يجترحها في نمط الوجود الجديد الذي يحياه، حيث يتحد جسده بنفسه بطريقة أخرى ويبقى في كل الأحوال جزءًا مكمِّلًا لشخصه. لذلك فإن تكريم البقايا ليس عبادة ولا يتوجه لشيء جامدٍ غير حي، وإنما يتعلق «بالشخص» الذي تظل البقايا جزءًا من جسده، وبها يستمر «الشخص»، وإن بطريقة مختلفة في التعبير عن نفسه وإظهارها.

IV. الإيقونة: صورة الجسد المتجلّي والمتأله

في الإيقونة، يصوَّر القديس في حقيقته الإلهية - الإنسانية، أي في واقع الشخص الذي بقي إنسانًا في طبيعته وأمسى متألهًا بالنعمة. ويبدو جسد القديس وقد حافظ على واقعه الإنساني كاملًا وبلغ في الوقت نفسه نمط وجود سامٍ ذي صفة إلهية.

قداسته تشهد على بلوغه الأزليّة ورسوخه في العالم العلوي.

خفة لباسه التي تحرر من قوانين الجاذبيّة علامة على أنه غير خاضع لقوانين المادّة.

وجهه المتقشف يُظهره مطهَّرًا من كل شهوة وهوى، ومحرَّرًا من كل جاذبيّة جسديّة، وخاليًا منذ الآن من كل تشويش.

وتظهر الفضائل (كالحب، والتواضع، وانسحاق القلب، والتخشع، والوداعة، والعفة، والاعتدال، وضبط النفس) على هذا الوجه الذي يبدو في الوقت نفسه منفصلًا عن العالم ومتحدًا بالله في حالة صلاة وانخطاف بالذهن، مع بقائه موجودًا ومنفتحًا تجاه من ينظر إليه سائلًا بوقار.

ويظهر جسده سابحًا في الطاقات الإلهية التي تشع على كل ما يحيط به. ويظهر أن القديس المصوَّر قد اكتسب فعلًا، بالنعمة، تشابهًا مع الله وبات يجسّد جمال صورة الله التي خُلق على مثالها.

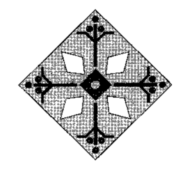
وتجدر الإشارة هنا إلى أن الواقع الإلهي - الإنساني الذي بلغه القديس بالنعمة يظهر من خلال جسده. وهذا ما يشهد أيضًا على انتماء الجسد إلى «الشخص» كأحد المكوّنات الأساسية لكيانه، وعلى الاتحاد الحميم بين النفس والجسد، وعلى الاشتراك الكلي للجسد في الحياة الروحيّة، وعلى أن الجسد هو أيضًا مؤلَّه ومخلَّص.

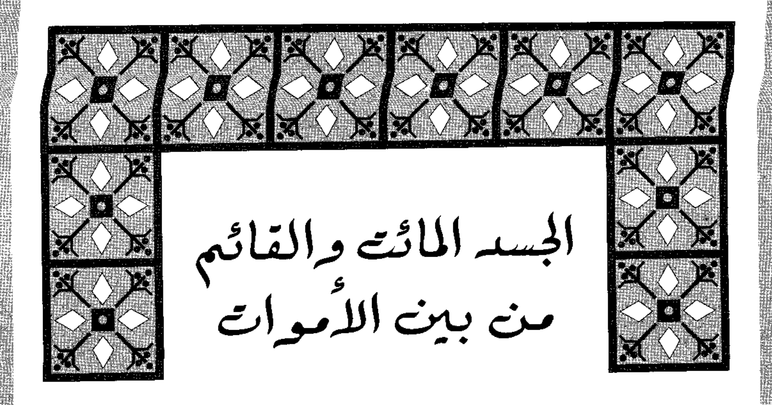
إن شفافية الجسد تجاه القوى الإلهية تُظهر على أن هذا الجسد لم يعد عائقًا أمام الاتحاد بالله، بل أصبح شفافًا بكليته تجاه القوى الإلهية ومشاركًا بكلّيته في حياة الله.

وتشهد الإيقونة على عالم لم يعد الجسد فيه مجرد شيء خارجي منفصل عن الذاتية؛ فهو لم يعد يستر الحياة الداخلية، ولا يعطي انطباعًا خادعًا في ما يتعلق بحقيقة الشخص ولم يعد حاجزًا أمام ملاقاة الآخر ولا رهانًا للتسلط عليه. فالجسد في الإيقونة يظهر متناغمًا ومتحدًا بشكل كامل بالنفس والروح وجديرًا بالتعبير عنهما مباشرة دون تحريف. كما أن الإطار المنحوت أو المرسوم الذي يحدد أبعاد الإيقونة يجعلها تبدو كنافذة مفتوحة على من ينظر إليها.

زد على ذلك أن استعمال الرسم المنظوري — (فَنَّ رسم الأشياء بطريقة تُحدث في النفس الانطباع عينه الذي تحدثه هي ذاتها حين يُنظر إليها من نقطة معينة) — المعكوس يقلّص العمق المكاني وفي الوقت نفسه المسافة التي تفصل بين الشخص المُصَوَّر والمشاهد؛ ومن هنا فإن الإيقونة ليست عالمًا مغلقًا على ذاته، موجودًا بذاته ولذاته، وتاركًا المشاهِد خارجًا وغريبًا. وإنما يشع ويطوّق المشاهِد ويجعله مشاركًا في حقيقته الروحية. فالذي

ينظر إلى الإيقونة لا يشعر وكأنه مُحاكَمٌ من المصوَّر فيها، ولا أسيرَ نَظَره، ولا يتولد لديه شعور بالكراهية؛ بل على العكس يشعر وكأنه محبوبٌ، مقدَّر، ذو قيمة، معتبرٌ. ثم إن المشاهِد إزاء هذا العالم الجديد واللامحدود المفتوح أمامه يشعر بحرية أكبر وكرامة أكبر؛ ويُحس أنه يحيا بقوة أكبر، ومعنى أكبر وحقيقة أكبر.





الجسد المائت والقائم من بين الأموات

I. المعنى الجديد لتغيرات الجسد

إن الحالة التي يبلغ فيها الجسد اللاهوى وعدم الفساد وعدم الموت تبقى حقيقة موعودة يأمل المؤمن التمتع بحزم بها؛ غير أنه، وإن كان قدّيسًا، لا يستطيع تلقي سوى جزء منها على الأرض. فكم بالحري بالنسبة لحالة «التأله»؟

وبانتظار هذه الحالة، التي تلي القيامة، يبقى الجسد عُرضة للأهواء الطبيعية، وبشكل خاص الألم والوجع والفساد والموت.

غير أن المسيح، ومن خلال تدبيره الخلاصي، غيَّر بعمق معنى الألم والفساد والموت وجعل مما كان قبلًا وسائل

للهيمنة والإهلاك والاستعباد أدوات نستطيع استعمالها للخلاص.

ويشرح القديس مكسيمس المعترف كيف أن المسيح، بآلامه الخلاصية، قد غيَّر بعمق معنى الألم: ففي حين كان هذا الألم قبلًا نتيجة الخطيئة وَدَيْنًا تدفعه طبيعتنا بسببها، جعل المسيح بتألمه غير العادل – إذ أنه كان منزهًا عن الخطيئة؛ ولم يولد بحسب الطرق التي تنتقل فيها عواقب الخطيئة الجدّيّة – جعل من هذا التألم وسيلة لادانة الخطيئة وبلوغ الحياة الإلهية.

بغلبة المسيح على الموت، لم يعد الموت نهايةً بالنسبة للإنسان، وانفصالًا نهائيًا للنفس عن الجسد وانحلالًا لا علاج له. ومذ ذاك لم يعد الموت – كما يقول القديس يوحنا الذهبي الفم – سوى موتٍ للفساد وتحطيم للموت. وإن كان على الإنسان أن يموت أيضًا، فليس في ذلك توقف عن الحياة، وإنما يموت الإنسان كي يتمكن من القيامة والعيش من جديد متوشحًا بعدم الفساد وعدم الموت. ذلك أن ما نزرعه «لا يحيا إن لم يمت» (اكو ١٥، ٣٦).

II. مصير الجسد بعد الموت

إن الموت يؤدي إلى انفصال النفس عن الجسد. وعندها يخضع هذا الجسد للمصير عينه الذي لسائر أجساد الكائنات: يَفسِد، تنحل أعضاؤه وفق طبيعتها. غير أن الجسد بانفصاله عن النفس لا يفترق عنها: فالنفس تبقى إلى حد ما موجودة فيه وتحافظ على علاقة حميمة به. وقد سبق ورأينا أن الجسد يبقى منتميًا إلى «الشخص» الذي هو جسده. وتجدر الإشارة إلى أن المسيح نفسه، حين كانت مريم المجدلية تسكب الطيب على رأسه، يتكلم على تكفينه وليس على تكفين جسده، إذ قال: «فإنها إذ سكبت هذا الطيب على جسدي فإنما فعلت ذلك لأجل تكفيني» (متى ٢٦، ١٢). وعلى الرغم من انفصالها، تحافظ العناصر المكوِّنة للجسد على علاقة وإلى حد ما على وحدة في ما بينها. وهذا ما يفسِّر العناية بالجسد بعد الموت، خاصة في مراسم الدفن، **إذ نتجمع أمام قبر الميت ونصلي أمام «بقاياه» كما أمام شخص كامل.**

إن علوم الأخلاق المسيحية تمنعنا من معاملة جسد الميت — كاملًا أو من خلال أي من أعضائه — كشيء وإنما تحملنا على العكس إلى إظهار الاحترام له. وفي الزمن الذي يلي الموت، يكون الجسد مع النفس في انتظار **القيامة**.

III. الجسد القائم من بين الأموات

في الواقع، بالمسيح، ومعه (١تسا ٤: ١٤)، وفيه (١كور ١٥: ٢٢)، وبقوة الروح القدس، فإن الله سيعيد الحياة للأموات (رو ٨: ١١)، مقيمًا أجسادهم، شافيًا أوجاعهم حسب قول إشعياء النبي: «تحيا أمواتك وتقوم الجثث. استيقظوا ترنموا يا سكان التراب فإن نداك ندى النور وستلد الأرض الأشباح...» (إشعيا ٢٦، ١٩). عندها يُعتَق الجسد من أسقامه ويستعيد كماله.

يقول Tertullien: «إن كان الجسد سَيُنْتَزَعُ من الفناء، فمن البديهي القول إنه سيشفى من ضعفاته. وإن كنا سنتحول لنبلغ المجد، فكم بالحري لنبلغ الكمال الأوحد! وبالتالي، فإن إقامة ميت ليست سوى إعادة الكائن بكامله».

بعد إقامة الجسد وإعادته إلى كماله، سيجعله الله منزهًا عن الفساد وعن الموت، «لأن هذا الفاسد لا بد أن يلبس عدم الفساد، وهذا المائت يلبس عدم الموت (١كو ١٥: ٥٣). وعندها «نتغيَّر» (١كور ١٥: ٥٢). غير أن هذا لا يعني أننا سنلبس جسدًا آخر غير الذي كان لنا على الأرض: ليس الأمر تقمصًا ولا تجسدًا جديدًا. ويشدِّد

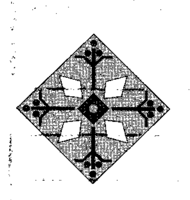
الآباء كثيرًا على هذا الموضوع: كلٌ منا سيرتدي جسده الخاص من جديد. غير أنه سيكون عندها خاليًا من الشوائب، والعيوب، والضعفات، وقابليته للفساد والموت كما هو عليه اليوم. هكذا أيضًا قيامة الأموات: يُزرع في فساد، ويُقام في عدم فساد؛ يُزرع في ضعف، ويُقام في قوة؛ يزرع في هوان، ويُقام في مجد» (اكو ١٥: ٤٢–٤٣).

هذا الجسد لن يحيا في ما بعد وفق نمط الوجود المادي الذي يعيشه حاليًا، وبالتالي لن يعرف الأحكام ولا الحاجات ولا الحدود من أي نوع كانت، بل سيكون معتقًا من قيود الطبيعة الحاضرة، على مثال جسد المسيح القائم وسيكون مشابهًا له.

ومع بقائه جسدًا سيتلقى «شكلًا مشابهًا لشكل النفس» ويتحول من «جسم حيوان»، إلى «جسم روحاني» (اكو ١٥: ٤٤) وسيوجد في اتحاد تام مع النفس ويصبح شفافًا بشكل كامل للقوى الإلهية. إن البشر بعد القيامة سيكونون «كملائكة في السماء»، حسب قول الرب يسوع (مر ١٢: ٢٥؛ ٢٢: ٣٠؛ لو ٢٠: ٣٥–٣٦).

إن الجسد، في هذه الحالة الجديدة حيث يلبس السماوي ويخلع الترابي (اكو ١٥: ٤٩)، لن يكون عرضة لأي نوع من أنواع الفساد، ولن يصاب بالأمراض، أو الآلام، أو التبدل، أو التغير.

عندها سينعم الإنسان في جسده بصحة تامة كاملة ونهائية، ويتقبل ملء النعمة، ويصبح بالتالي مشاركًا بكلِّيته في الطبيعة الإلهية (٢بط ١: ٤)، ويتنعّم أزليًا بالخيرات الإلهية بكافة الأعضاء والوسائل التي أعطاها إياه الله عند خلقه «كي يصبح إلهًا»؛ غير أنها (الإعضاء والوسائل) ستكون عندها قد بلغت كمالها بفعل وقوة الروح القدس. من هنا، يحقّق الجسد مصيره السامي، أي التأله، مع النفس في «الشخص» البشري. «وفي هذه الحالة يصبح **الإنسان** بكامله (نفسًا وجسدًا) **إلهًا** في جسده وفي نفسه، بالنعمة والاشراق الإلهي للمجد المُبهج الذي سيوافقه كليًا»، على قول القديس مكسيمس المعترف.



«وليس من أحد عليكم»
خميس الصعود
٢٠١٢م

Livres publiés:

Thérapeutique des maladies spirituelles, Paris, Éd. du Cerf, 5e éd., 2007.

Théologie de la maladie, Paris, Éd. du Cerf, 3e éd., 2001.

Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles, Paris, Éd. du Cerf, 2e éd., 2007.

La Divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur, Paris, Éd. du Cerf, 1996.

Ceci est mon corps, Genève, Éd. La Joie de Lire, 1996.

Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

Pour une éthique de la procréation. Élements d'anthropologie patristique, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

Dieu ne veut pas la souffrance des hommes, Paris, Éd. du Cerf, 2e éd., 2008.

Saint Silouane de l'Athos, Paris, Éd. du Cerf, 2e éd., 2004.

La Vie après la mort selon la Tradition orthodoxe, Paris, Éd. du Cerf, 2e éd., 2004.

Le Chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort, Paris, Éd. du Cerf, 2002.

Saint Maxime le Confesseur (580–662), Paris, Éd. du Cerf, 2003.

La Voix, la Vérité, la Vie, Éd. Ars libri, 2003 [en serbe].

Le Starets Serge, Paris, Éditions du Cerf, 2004.

L'Inconscient spirituel, Paris, Éditions du Cerf, 2005.

Variations sur la charité, Paris, Éd. du Cerf, 2007.

L'Iconographe et l'artiste, Paris, Éd. du Cerf, 2008.

Théologie du coprs, Paris, Éd. du Cerf, 2009.

Théologie des énergies divines, Paris, Éd. du Cerf, 2010,

Une fin de vie paisible, sans douleur, sans honte..., Paris, Éd. du Cerf, 2010.

Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme, Paris, Éd. du Cerf, 2011.

L'Église, corps du Christ, tome 1, Nature et structure, Paris, Éd. du Cerf, 2012.

L'Église, corps du Christ, tome 2, les relations entre les Églises , Paris, Éd. du Cerf, 2012.

La vie et l'œuvre théologique de Georges/Grégoire II de Chypre, patriarche de Constantinople 12411290-), Paris, éd. du Cerf, 2012.

جسدي

، إبانة ما أنا، وأيضًا رباطي مع الآخر.
بسمة، نظرة، حركة، .. كلها نوافذ على سر كياني.
الجسد والنفس مرتبطان في الحسَنْ والسيء، ومدعوان معًا للتجلي واسترجاع الرجاء في حلول الروح عليهما، لينبعثوا جميعًا في كائن فريد، كائن جديد وقديم، صديق وصاحب البيت، خالق ومخلوق، إنسان متألّه.
هذا الكتاب يكشف أمام الأعين التي لم ترَ بعد كما رأى آباء الكنيسة، في أن للجسد معنى، وهو مرتبط بالمسيح. والمسيح جسد ونفس وروح يسكن في جسد الإنسان ويصنع عرسه الأزلي هناك مع النفس والروح.

هوذا جسدي،
هوذا مسيحي،
هوذا إلهي.

هوذا صعودي،
هوذا أزليتي،
نوري، دفئي وقوتي.
آمنت!
أدفعه إليكم، كُلُوهْ ...
«من يأكلني فهو أيضًا يحيا بي»
(يو ٦: ٥٧)



منشورات دير الشفيعة الحارّة العرش - بدبا - الكورة